جان بول سارتر



الوجودية
منزع إنساني





جان بول سارتر

الوجودية منزع إنساني



الكتاب: الوجودية منزع إنساني
المؤلف: جان بول سارتر
تعريب: محمد نجيب عبد المولى/ زهير المدنيني
عدد الصفحات: 120 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9973-33-304-9

الطبعة الأولى: 2012

الناشران:

دار محمد علي الحامي
دار محمد علي للنشر © / تونس

فاكس: 0021674407441
بريد إلكتروني: edition.medali@tunet.tn
موقع إلكتروني: www.edition-medali.com
رقم الناشر: 404-11/96

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340

مصر: القاهرة - 44 شارع الفلكي - الدور الرابع - شقة 10 - وسط البلد
هاتف: 0020223924139 - 00201003418118

تونس: هاتف: 0021674407440
بريد إلكتروني: darattanweertunis@gmail.com

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com



جان بول سارتر

الوجودية منزع إنساني

تعريب

محمد نجيب عبد المولى

زهير المدنيني








مكتبة
الفكر الجديد

كلمات مفاتيح

قلق- وجودية- ظرف- إهمال- التزام- وجود- إنسانية- فردية- مشروع - مسؤولية- إرادة

Mots clés

Angoisse- existentialisme - condition- délaissement- engagement- existence- humanisme- individualité- projet- responsable- volonté

Key words

Anguish- –condition - to neglect- commitment- humanism- existence-individuality-project–responsible-will




مكتبة
الفكر الجديد

ظرفية المحاضرة

هذا الكتاب هو [في الأصل] نصُّ محاضرة كتبت كتابة اختزالية، ونقّحه سارتر تنقيحا طفيفا. محاضرة قدّمها في باريس يوم الاثنين 29 أكتوبر 1945 بطلب من نادي «منتنون» club Maintenant الذي أنشأه جاك كالمي Jacques Calmy ومارك بيكبادار Marc Beigbeder في صحيفة ليباراسيون Libération من أجل التحرّر بهدف «التّنشيط الأدبي والفكري»؛ ثمّ نشر النّصّ في السنة الموالية ضمن نشريات ناجال Nagel. لماذا يتشبّث مؤلّف الوجود والعدم (1943) بأن يقنع بالمنزع الإنساني لمذهبه؟

ينبغي التذكير بأنّ الجزأين الأوّلين من كتاب «دروب الحرية» اللّذان نشرا مؤخّرا لأوّل مرّة كانا قد حقّقا نجاحا مشوبا بالفضيحة. ونحن لن نتوقّف عند التّفاصيل التي صدمت ذوي العقول الرّاجحة لذلك العصر في [مؤلّفي] عصر العقل وتأجيل التّنفيذ. لقد حُكِمَ على شخصيته الرئيسية بأنّها ضعيفة ووقحة.



وكتب سارتر في هذا الشأن قائلا: «أعتقد أنّ ما جعل شخصياتي مقلقة بالتخصيص، هو وضوحها. إنّها تعرف ما تكون وهي تختار أن تكون كذلك. ف «ماتيو» Mathieu الذي يعوزه الثّبات، ويفتقد إلى اليقين، هو بعيد بالتّأكيد عن الوجه الملحمي أو البطل المقدام؛ قوّته الوحيدة هي بحثه العنيد عن حياة حرّة مستقلّة- يردّد صداها البحث الفلسفي في الوجود والعدم - إنّ هذا الوضوح الجاف هو أيضا معاناة. ما يحدث له وما يقوم به، ليست له إلّا علاقة ضعيفة بالواقع. فهو لم يشرع فعليا في الحياة. نحن لا نرى بالقدر الكافي، في حين أنّ الأمر يتعلّق بدراما فكرية وأخلاقية لضمير فى سيرورة لم يكتمل تطوّرها في نهاية الجزء الثاني. لأنّ قراءة الروايتين اللّتين كان لهما مدافعين متحمّسين، كانت دون شكّ أيسر من قراءة المؤلّف الفلسفي، فقد ساهم نشرهما في تضخيم صدى الوجودية السارترية. لقد كانت الخلافات حولها مثقلة وغامضة عبر ما يمكن تسميته اليوم بظاهرة إعلامية- طرق ومزيج، عداء مفتوح أو زاحف وحذلقة- ما زالت أسبابها تستدعي بحثا. ينتج عن ذلك غزو شبه متبادل: للكاتب عبر صفة كانت تصعقه، وللجمهور عبر الوجودية؛ صيغ مفصولة عن سياقاتها من قبيل: «الجحيم هم الآخرون» و«الوجود يسبق الماهية» و«الإنسان انفعال غير ذي جدوى» ضاعت في جرائد مثيرة تظهر وكأنّها شعارات شيطانية.

أمّا عن النقد الذي أعرب عنه المثقّفون و الذي لا يزدري السّباب،



فإنّه لا يصدر هو أيضا عن فحص دقيق جدّا للوجود والعدم[1]: يأخذ المسيحيون على سارتر، إضافة إلى إلحاده، ماديّته بينما يأخذ عليه الشيوعيون أنّه ليس ماديّا؛ يشتكي الأوّل من كونه»يقرّ اعتباطيا بأوّلية الشيء في ذاته»، في حين أنّ الآخرين ينعتونه بالذاتوية.؛ إنّ مفاهيم الصدفة والإهمال والقلق تطرد بعضها البعض الآخر. هل التعبير العنيف عن هذا الرفض، الذي شعر سارتر إزاءه بالكره، يكمن فقط في أنّ الأذهان، بعد كارثة الحرب، كما سيذكر ذلك أحد نقاده، «كانت مشغولة بتعريف الإنسان تعريفا مطابقا للمقتضى التاريخي ويسمح بتذليل الأزمة الحالية»؟ والحقيقة أنّ الاعتراضات كانت في أغلبها أخلاقية أو أنّها نفعية أكثر منها فلسفية خالصة. كان الاهتمام قليلا بانسجام الأفكار وبأهمّية الحجج في كتابه. وهذا النقد[2] نفسه أقرّ أنه «لا يستطيع الجميع قراءة الوجود والعدم»، لم يعد سارتر في أذهان الكثير من الناس أقلّ من مضادّ للإنساني بامتياز: إنّه يحبط الفرنسيون في فترة انهيار فرنسا التي كانت في حاجة ماسّة إلى الأمل.

---

(1) –على الرغم من أنّ فلاسفة شبّان مهتموّن بما يكتب سارتر ضمن دائرة أوسع من دائرة تلامذته القدامى، مثل فرانسيس جونسون Francis Jeanson الذي نشر المشكل الأخلاقي وفكر سارتر(نشر ميرت Myrte 1947)

(2) – الذي حكم، إضافة إلى ذلك، على الوجودية بأنها» مرض ذهني». ذُكِرَ في «تأمّلات في التنمية» لبيار ايمانويل Pierre Emmanuel ضمن مجلة فونتين Fontaine عدد 41، أفريل 1945، و«ما هي الوجودية؟ موازنة هجوم» ضمن الرسائل الفرنسية Les Lettres françaises، 24 نوفمبر 1945.



لقد قبل سارتر بتقديم هذه المحاضرة [1] من أجل إعطاء لمحة واضحة وأكثر عدلا لفلسفته. وأمام حيرته ممّا أثاره اقتحام القاعة بقوّة من هذه المجموعة التي تنطوي دون شكّ على عدد من الفضوليين المنجذبين إلى هنا بسبب هذا الصعود الباهر للوجودية ومؤسّسها، وهو عدد يضاهي الحضور الذين قدموا حبّا في الفلسفة، يصرّح أنّ الوجودية مذهب خاص على وجه الدقّة بالفلاسفة رغم أنّه كان يهمّ/ يستعدّ لوضعها قليلا أو كثيرا في متناول الجميع: ذلك لأنّ الوجود والعدم، الذي هو نصّ صارم وكثّ، أسيء قراءته وغالبا ما وقع تحريفه، أصبح موضوعا يفلت منه ويشعر بأنّه مسؤول عن ذلك. ولكن يمكن أن نقدّو، بعيدا عن هذا الجمهور الذي يحدد بصورة سيّئة، بأنّه يتوجّه بشكل خاص إلى الشيوعيين من أجل الاقتراب منهم. فقبل شهور قليلة، كتب أيضا في صحفهم السرّية؛ وفي الوقت الحاضر تحطّمت الجسور وبدى عداؤهم يتنامى مع انتشار الوجودية.

ولكن ليس التعليل النظري الذي قاد سارتر إلى الرغبة في هذا الاقتراب. لقد قام بإنضاج الوجود والعدم على امتداد سنوات،

(1) – ليست هذه محاولته الأولى، لقد قام باقتراح تعريف وبالإجابة عن اعتراضات الشيوعيين في الصحيفة الأسبوعية: العمل Action، ذكر: «في ما يخصّ الوجودية: ووازنة» 29 ديسمبر 1944(في كتابات سارتر، عبر كونتا Contat وريبالكا R - balka، غلبيمار 1970)



وقام بتكوينه في ضرب من النشوة الانفرادية خلال الترفيه القسري لل»الحرب الزائفة وفي المعسكر؛ غير أنّ كلّ هذه القدرة الفكرية الموظّفة لاكتشاف حقيقة حول الوجود وحول الإنسان في العالم لم تمنعه من الشعور بعجزه تحت الاحتلال. إذا كان يطمح نحو العمل الجماعي، فذلك لأنّه خَبِرَ وزن التاريخ وتعرّف إلى أهمّية الاجتماعي. في شهر أكتوبر هذا نفسه، ظهر العدد الأوّل من الأزمنة الحديثة، هذه المجلّة التي قام بتأسيسها ترمي إلى مساندة النضالات الاجتماعية والاقتصادية لليسار، أين أصبح الحزب الذي أُطْلِقَ عليه النار الممثّل الأوّل، و ترمي إلى العمل على تحرير الإنسان عبر مقالاته وتقاريره ودراساته. لكن فريق الأزمنة الحديثة يحتفظ بحرية النقد: «نحن إلى جانب أولئك الذين يريدون تغيير الظرف الاجتماعي للإنسان وفي الآن نفسه تصوّره عن ذاته. وفي ما يتعلّق بالأحداث السياسية والاجتماعية القادمة أيضا، تتّخذ مجلّتنا موقفا في كلّ حالة. ولن تفعل ذلك سياسيا، بمعنى أنّها لن تخدم أيّ حزب»[1]

لا يريد منظّروا الحزب هذه الحرية في الحكم؛ إنّها «تصنع لعبة ردّ الفعل»، حسب التعبير الذي كرّسته الإنسانية[2]. وعلى المستوى النظري أيضا، تشكّل فكرة الحرية مشكلا. يريد سارتر

---

(1) –تقديم الأزمنة الحديثة، العدد الأوّل من المجلّة، أكتوبر 1945، وقع استعادته في مواقف،II غاليمار 1948.

(2) – الوجوديون والسياسة، بيرنييه M. A. Burnier، غاليمار 1966



في هذه المحاضرة، على الأقلّ في النقطة التي وصل إليها في بحثه الفلسفي، أن يقنع الماركسيون من الحزب الشيوعي بأنّها لا تعارض التصوّر الماركسي حول تحديد الإنسان بواسطة الاقتصادي. لقد كتب أيضا في المادّية والثورة[1] أين يقدّم تفسيرا أكثر أريحية حول خلافاته مع الشيوعيين: «لا يكون الإنسان حرّا أو مقيّدا تحت العلاقة نفسها».

نجمع أن نبرّر أخلاقيا التزامه إنطلاقا من الوجود والعدم[2] والأفضل أن نستخرج منه عوضا عنه نتائج أخلاقية وقع مؤاخذته عليها قريبا. وعلى أمل تبديد سوء الفهم اندفع سارتر هنا نحو بسط أطروحاته الخاصّة وعلى عدم التأكيد إلاّ على ما سنسمعه. ويصل سارتر إلى محو البعد الدراماتيكي للعلاقة السرمدية للواقع الإنساني والوجود: إنّ تصوّره الشخصي عن القلق على سبيل المثال الذي ورثه من كيركجارد ومن هيدغير، وأعاد صياغته، والذي يحتلّ موقعا مركزيا في محاولته الأنطولوجية، وقع اختزاله هنا في قلق ايتيقي للقائد العسكري لحظة إرساله قواته إلى الهجوم. هذا المجهود التبسيطي والتوفيقي سوف يكون عبثا: الماركسيون لا ينزعون سلاحهم.

(1) - الأزمنة الحديثة، العدد 9 و10، جوان وجويلية 1946، وقع استعادته في مواقفIII، غاليمار 1949.

(2) - أطروحة سارتر حول الحرية الأصيلة التي ينبثق منها التزام ومسؤولية، لا تفعل سوى أن تترك تلميحا لما يمكن أن تكون الايتيقا، التي وعد بأن يكرّس لها مؤلّفه القادم. (الوجود والعدم، الجزء الرباع والخاتمة)



لكن هل يوجد فعلا سوء فهم؟ يعترينا الشكّ إذا توخّينا الحذر إزاء هذه الجملة لبيار نافيل[1] Pierre Navelle الواردة في الحوار الملحق بهذه المحاضرة[2]: «أترك جانبا كلّ الأسئلة المخصوصة التي ترتبط بالتقنية الفلسفية،،،» ليس سهلا على الفيلسوف أن يتحاور إذا شكّك محاوره في مذهبه رافضا الحديث فلسفيا!

ورد في مجلّة نافيل ملاحظة تحصيلية مرحّبة بهذه المناقشة التقريبية: «التناقض انخرط فيه بيار نافيل...نرى بوضوح ما يفرّق الماركسية عن الوجودية وعن أيّ فلسفة أفضل ممّا ورد في بيانات أشدّ ضبطا.»[3]

في الواقع ينبغي معاكسة الوجودية السارترية التي تولّد نفعا

(1) – بيار نافيل (1993–1904) صحفي وسوسيولوجي، سريالي قديم وناشط شيوعي. وقع طرده من الحزب سنة 1928 بسبب نزعته التروتسكية؛ كان زعيما للحركة التروتسكية من 1929 إلى 1939. أسّس سنة 1945 المجلّة الدولية واقترب من الحزب. وفي سياق حديثه عن هذا العصر ذكر صديقه موريس نادو Maurice Nadeau: «بالنسبة إلى الناجين الذين نمثّلهم بأكثر من طريقة، بما في ذلك من تبقّي من التروتسكية، ينبغي علينا إعادة التفكير في الوضع بمساعدة البوصلة المتبقّية لدينا: الماركسية» – Grâces leur soient rendues، Albin Mchel، 1990

(2) – الرجوع إلى آخر الكتاب.

(3) – المجلة الدولية، العدد4، أفريل 1946.نحن الذين نؤكّد على «أنّ الماركسيين المعاصرين لا يستطيعون الانسلاخ من أنفسهم: يرفضون الجملة المعادية (بسبب الخوف أو الكراهية أو الكسل) في اللحظة نفسها التي يريدون فيها الانفتاح عليها. هذا التناقض يعطّلهم...» بهذا الشكل يحكم سارتر على حواراته مع الماركسية بالفشل. مسائل في المنهج، ورد في نقد العقل الجدلي، المجلد الأول، طبعة جديدة، غاليمار 1985.



في أوساط الشباب، ليس من أجل واحدة أو أخرى من أطروحاته فقط، وإنّما خصوصا لأنّه يوشك أن يزرع الاضطراب والتردّد في الأذهان. لقد قال له روجيه غارودي Roger Garaudy: «أنتم تمنعون الناس من القدوم إلينا»؛ وقالت إلزا تريولي Elsa Triolet: «أنت فيلسوف، إذن فأنت ضدّ الماركسية». وفي الواقع، إذا كان المنظّر الشيوعي يعتبر أنّ مجادلة الماركسية هو إضعاف اليقينات اللازمة لأنصارها في كفاحهم (الذي لا داعي له أيضا، لأنّ الماركسية تنطوي على كلّ الحقائق الضرورية لتغيير العالم)، هكذا فإنّ روح التمشّي الفلسفي الذي أعاد سارتر إقرار قيمته في 1948 يبدو غريبا عليها: «إرادة الحقيقة، هي تفضيل الوجود على الكلّ، حتى تحت شكل كارثي، ببساطة لأنّه موجود»[1] سوف ينبري في ما بعد بإبراز أنّه بمفهوم الإنسان الذي يقترحه – مغْتَنِ في أثناء ذلك بمحاولاته البيبليوغلرافية_، لا تكون الوجوديةَ، إزاء الماركسية، فلسفة إضافية[2]

ليس هناك ما يدهش، في كلّ الحالات في ما يخصّ ما ندم عليه سارتر سريعا، أنّه سمح بنشر الوجودية منزع إنساني. لقد قرأنا كثيرا هذه المحاضرة، التي اعتبرت على أنّها تقديم كافٍ للوجود والعدم، وهي ليست كذلك: عرض واضح لكنّه مختزل، إنّها تحوي تناقضات، كان سارتر مأخوذا في هذه السنة

(1) – الحقيقة والوجود، نشر بعد وفاته، غاليمار 1989

(2) – مسائل في المنهج.



برغبة جامحة للمشاركة في الحياة العامّة إلى جانب الحزب الشيوعي الذي يحمي أمل ملايين الناس في هذه السنة الأولى لما بعد الحرب حيث تبدو التحوّلات الاجتماعية الأكثر جوهرية ممكنة؛ غير أنّ اختياره لم يكن مؤسّسا فلسفيا، توجد انتقادات معادية يوجّهها الماركسيون من دون قراءته، وماركس نفسه الذي لم يدرسه بعد بصورة جدّية. إنّ تفكيره حول البعد الاجتماعي والتاريخي للإنسان بالكاد بدأ - وبالإضافة إلى ذلك هل يكون التصوّر الفينيمونولوجي الأداة الجيّدة للتفكير في الوجود الجمعي؟ «يوجد عنصر أساسي في الفلسفة هو الزمن» كما ذكر سارتر ذلك في مسائل في المنهج. «يلزمنا الكثير لتأليف كتاب فلسفي.» لقد كان ضحية ظرف طارئ في هذه السنة.

الوجودية منزع إنساني هو إذن كتاب ظرف، ولكن من باستطاعته، بالنسبة إلى البعض ممّن عالج بالفعل أعمال سارتر تحت طابعها الأدبي والفلسفي، أن يميّز الطور الأول، الذي لازال معتما وشديد التعارض عن المنعطف في حياته الفكرية. ستبدأ مرحلة جديدة في البحث الفلسفي، ومهما كانت الاعتراضات على كتابه، الذي يعمل على تقييمه من خلال هذه المحاضرة، غامضة وعدائية، فإنّها تثير لديه أسئلة جديدة يعالجها فلسفيا في نقد العقل الجدلي بعد نضج متحرّر تشهد عليه كتاباته التي نشرت بعد وفاته.

آرليت آلكايم سارتر

Arlette Elkaim Sartre




مكتبة
الفكر الجديد

الوجودية
منزع إنساني


مكتبة
الفكر الجديد

الوجودية منزع[1] إنساني[2]

المآخذ الموجّهة إلى الوجودية

أريد الدفاع هاهنا عن الوجودية ضدّ بعض المآخذ التي وُجِّهَتْ إليها.

لقد أُخِذَ عليها في البداية دعوتها الناس إلى البقاء في يأس خامل. فبما أنّ كلّ الحلول عصيّة، يكون الفعل مستحيلا بالضّرورة في هذا العالم، ممّا يؤدّي إلى فلسفة تأمّلية سرعان ما تقودنا إلى فلسفة برجوازية لا تخلو من ترف فكري. هذه هي، على وجه الخصوص، مآخذ الشيوعيين.

---

(1) استخدمنا مصطلح منزع واستبعدنا مصطلح مذهب لأنّ سارتر أشار بنفسه إلى أنّ الوجودية لا تمثّل مذهبا على النحو الذي عُرِفت به المذاهب الفلسفية نظرا لقناعته بأنّ المذهب له صفة مغلقة.

(2) هو نصّ المحاضرة التي ألقاها سارتر سنة 1945 في باريس بطلب من «نادي اليوم» Club Maintenant في نطاق الأنشطة الأدبية والفكرية الملتئمة آنذاك ويهدف الردّ على العديد من المآخذ والانتقادات التي وجّهت إلى الفلسفة الوجودية.



مآخذ الشيوعيين

وقد أُخِذَ على الوجودية، من ناحية أخرى، التشديد على الخسّة الإنسانية، وبيان الدناءة والإبهام والميوعة في كلّ شيء، والتغاضي عن بعض [مظاهر] الجمال المبهجة والجانب المشرق من الطبيعة الإنسانية. لقد آخَذَتْنَا الآنسة مارسييه،على سبيل المثال، مؤاخذة كاثوليكية، بسبب إهمالنا ابتسامة الطفل. فكلّ من الشيوعيين والكاثوليكيين يؤاخذوننا على إسقاطنا للتضامن الإنساني، واعتبار الإنسان كائنا معْزولاً، لأنّنا ننطلق في الغالب حسب الشيوعيين، من الذاتية الخالصة، أي من المقولة الديكارتية: «أنا أفكّر»، بمعنى من اللّحظة التي يعي من خلالها الإنسان وجوده في العزلة، ممّا يجعلنا عاجزين بالتالي، عن العودة إلى التضامن مع الناس [هؤلاء] الموجودين خارج الأنا، وهو ما يمنع إدراكهم في الكوجيتو[1].

مآخذ المسيحيين

أمّا من الجهة المسيحية، فنحن نُؤاخذ على إنكارنا لواقعية الالتزامات الإنسانية وجدّيتها، بما أنّنا بإنكارنا وَصَاياَ الله والقيم

(1) يمثّل الكوجيتو أساسا مبدئيّا توصّل ديكارت إلى صياغته بناء على قاعدة الشكّ المنهجي التي أثمرت الحصول على يقين أوّل يُعَدّ مصدر كل يقين ممكن.



المنقوشة أزليا، لن تبْقَى لنا إلاّ اعتباطيّة محضة، وباستطاعة أيّ فرد أن يفعل ما يشاء دون أن يكون قادرا، من وجهة نظره، على إدانة وجهات نظر الآخرين وأفعالهم.

إنّ هذه المآخذ المختلفة هي التي أسعى اليوم، لأن أجيب عنها، ولأجل ذلك، أطلقت على هذا العرض الوجيز عنوان:الوجودية منزع إنساني.

كُثْرٌ هُمْ الذين يَقْدِرُونَ هاهنا على الاستغراب من حديثنا عن نزعة إنسانية. سنرى وفق أيّ معنى نفهم العبارة. ما يمكن قوله من الوهلة الأولى، أنّ ما نفهمه من الوجودية عموما، هي منزعِ يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، ويُعْلِنُ، إضافة إلى ذلك، أنّ كلَ حقيقة وكلّ فعل يستدعيان وسطا وذاتية إنسانية.

الوجودية والتشاؤم

ونحن على علم بالمَأْخَذِ الجوهري الموجّه إلينا والمتمثّل في تصويب اهتمامنا نحو الجانب السيئ من الحياة الإنسانية. حدّثوني مؤخَرا عن سيدة أنّها عندما تفوَّهت تحت ضغط الغضب بكلمة بذيئة، اعتذرت قائلة: «أعتقد أنّني أصبحت وجودية.» بذلك يماثلون بين القُبْحِ والوجودية؛ ويقرّون بأنّنا طبيعيون[1].

---

(1) طبيعيون: النزعة الطبيعية، هي الإيمان بأن الطبيعة هي الجوهر والكل بحد ذاتها. فلم يصممها الله. في هذا السياق، يؤكد المذهب الطبيعي على عدم وجود إله، إنّما



وإن كنّا كذلك، فما يُدْهِشُنَا هو أنّ ما نسبّبه من الذُّعْرِ والسُّخْطِ أكبر ممّا تسبّبه النزعة الطبيعية الخالصة اليوم. فمن يُحِبُّ ويستمتع بقراءة قصّة لزولا[1]، مثل قصّة«الأرض»[2]،

الطبيعة كانت وراء نشوء الحياة من العدم. ويستند أنصار المذهب الطبيعي إلى ما يستجّلونه على صعيد التشابه الجيني بين كافة أشكال الحياة كي يبيّنوا بأن الحياة بكل مظاهرها، قد نشأت من خلية واحدة، وأنّ مجموعة من العمليات الكيميائية التي جاورت خلية عاملة كانت وراء انبعاث الحياة إلى أن تجسّد العقل. لم يكن هناك تصميم مسبق أو نيّة هيّأت عملية الخلق.

(1) – أيميل زولا، Zola Emile 1840–1902 أديب فرنسي، عرف كرائد للمذهب الطبيعي للأدب في فرنسا، فقد ظهر في عصر شهد ازدهار العلوم الطبيعية وطبقت فيه الطريقة العلمية للبحث عن طريق تجرد الباحث من ميوله وخياله.تنوّعت كتابات زولا بين القصص القصيرة والمسرحيات والروايات. من أهمّ ما أنتج سلسلة تتألف من عشرين رواية تدور حول أسرة «جون ماكار» الذي يعدّ الشخصية المحورية التي قدم من خلالها جزءا كبيرا من التاريخ الفرنسي. أدرك زولا القيمة المبدئية لدراسة الطبيعة البشرية وآليات تكيّفها مع ضغوط البيئة والأحداث، واعتمد في أسلوبه الروائي على الوصف الحقيقي والدقيق للمجتمع والواقع. لقد اهتمّ بإبراز مظاهر الحياة اليومية كالأسواق والمعتقدات الدينية وتصوير دمار الحروب.

(2) – «الأرض»: رواية لأميل زولا. تدور أحداث الرواية خلال السنوات الأخيرة من فترة الإمبراطورية الفرنسية الثانية، قبل نشوب الحرب الفرنسية – البروسية. قدّم إميل زولا من خلال هذه الرواية تصوره للوضع الاجتماعي ورأيه في القوانين التي كانت تعتبر نفسها تقدمية. لذلك اعتبرت «الأرض» أقرب إلى بيان اجتماعي. في بداية الرواية تطالعنا شخصية جون ماكار على أنّه عامل زراعي انتقل من جنوب فرنسا إلى شمالها. يستقرّ في بلدة روني بمجرّد حصوله على عمل. ويتعرّف إلى فتاة قروية تدعى فرنسواز فتنشأ علاقة حب بينهما. تقطن هذه الفتاة مع أختها ليز المتزوجة من أحد شبان القرية (بوتو) الذي لا يفوّت فرصة لمغازلة فرنسواز شقيقة زوجته. يشترك بوتو مع أخويه فاني ديلوم وجاسنت في ملكية الأرض التي وزّعها



يشْمَئِزُّ [بعدها] عند قراءة قصّة وجودية، ومن يستعمل حكمة الشعوب الأشدّ كآبة يَجِدُها أشدّ كآبة منها. ومع ذلك، فأيّ قول يمكن أن يكون أكثر انتشالا من الوهم كمثل: «التقوى المنظّمة تبدأ من الذات نفسها.»، أو أيضا: «إن أنت أكرمت لئيما طعنك، وإن أنت طعنت لئيما أكرمك».

إنّنا نعرف الأفكار العامة التي يمكن استعمالها في هذا الموضوع، وهي أفكار تبيّن دائما الشيء نفسه: لا ينبغي خوض

عليهم الأب العجوز تهربا من القانون المدني الجديد الذي يخوّل للحكومة الحصول على نصيب من الإرث في حالة وفاة المالك. في المقابل يتكفّل الأبناء بدفع مبلغ شهري من المال يساعد الأب وزوجته على العيش. غير أن بوتو يمتنع عن الدفع بعد الحصول على ملكية الأرض. وقد أراد زولا، أن يبرز من خلال ذلك لا إنسانية القانون الذي يجبر الأب على التفويت في أرضه لأبنائه كيلا تصبح الحكومة –في حال وفاة المالك– شريكة في ملكية الأرض. إلى جانب الكشف عما ينجم عن الطمع من صراع حول الأرض والأملاك. وفي تلك الأثناء، يكون جان ماكار قد تزوج من فرنسواز التي لم تعد قادرة على العيش تحت سقف واحد مع صهرها بوتو، الذي صار غزله لها فاضحاً. وإذ تتنبه ليز إلى هذا كله تشتد غيرتها من فرنسواز الحامل الآن من زوجها جان، وتطلب منها أن تغادر المنزل وزوجها، بيد أن فرنسواز تطالب مقابل الرحيل بحصتها من ثمن البيت، إذ من دون هذه الحصة لا يمكنها أن تجد وزوجها جان مأوى. وينتج من هذا الموقف استفراد بوتو وليز بفرنسواز فيما تكون وحدها في الحقل، فتقبض عليها ليز ويغتصبها بوتو، ثم يضربانها معاً إلى درجة أنهما يقتلان الجنين في بطنها ويصيبانها بجراح بليغة. وهي حين يُعثر عليها على شفا الموت، تدعي – حفاظاً على اسم العائلة – أنها أصيبت في حادث ولا تخبر أحداً بما عمل ليز وبوتو بها... ثم تموت إثر ذلك. وبعدها يخطط ليز وبوتو في بيتهما للتخلص من فوَان الذي أضحى عبئاً حقيقياً عليهما، فقاما بحرق البيت أثناء وجوده داخله، مرتبين الأوضاع بحيث يبدو الأمر نتيجة حادث. ومن جديد ينجوان بفعلتهما، وعندما يطالب جان بحقه من ثمن البيت، باعتباره وريث فرنسواز الشرعي، يرفض الزوجان الشريران ذلك بعناد وقوة. وبما أنّ جان ليس له من يدعمه في البلدة، يغادرها باحثا عن الاستقرار من جديد.



مقاومة ضدّ السلطات السائدة، ولا خوض مقاومة ضدّ القوّة، ولا السعي نحو ما يتجاوز الاستطاعة.

حكمة الشعوب

وكلّ عمل لا يندرج في عرف (أو تقليد) يعدّ رومنطيقيا[1]، وكلّ محاولة لا ترتكز على تجربة مُثْبَتة مآلها الفشل؛ وتكشف التجربة عن كون الناس يتّجهون دوما نحو الوضاعة بما يبرّر الحاجة إلى هياكل صلبة تُؤَازِرُهُمْ وإلاّ حصلت الفوضى. ومع ذلك، فالناس الذين ينبشون في هذه الأمثال البائسة ويقولون في كلّ مرّة نكشف لهم فيها عن فعل بغيض بأنّه نتاج إنساني، والذين يتعلّلون بأغان واقعية، هؤلاء هم الذين يؤاخذون الوجودية على شدّة غموضها إلى الحدّ الذي يحملني على التساؤل عمّا إذا لم

(1) رومنطيقية: توجّه طبع بعض التصوّرات الأدبية والفنّية والفلسفية وقد اقترن في البدء ببعض المذاهب الفلسفية الألمانية فيما بين القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر مثل فيخته وشلينغ وشوبنهاور. ومن أهمّ خصائص الرومنطقية القلق إزاء ما يجري في الكون وعدم الرضا بالحياة والإقرار بمحدودية سلطان العقل مقابل الإعلاء من قيمة الحساسية المرهفة، لذلك اعتبرت عاطفة الحبّ أسمى شعور يمكّن من تطهير النفس وتحقيق صفائها واعتبرت الطبيعة أفضل ميدان يتّجه إليه الرومنطيقي للاستغراق في أحلام يستلهم منها صورا وأشكالا تنتشله من العالم المشحون بالضغائن والمآسي وتشدّه في المقابل إلى الطبيعة التي يعدّها أشبه بالصورة المحسوسة للإلوهية. ولعلّ ذلك ما يفسّر انجذابهم إلى مظاهر العواصف والرياح وأمواج البحر والأدغال والجليد والأماكن المهجورة التي تطغى على إنتاجهم الفنّي والأدبي.



يكن هؤلاء يشتكون، ليس من تشاؤم الوجودية وإنّما بالأحرى من تفاؤلها. هل إنّ ما يخيف حقيقة، في المنزع الذي سأتولّى محاولة عرضه، هو أنّه لا يترك إمكانية الاختيار للإنسان؟ وحتى نعرف ذلك، ينبغي علينا إعادة النظر في السؤال من وجهة فلسفية بحتة. ماذا نعني بالوجودية؟

الموضة الوجودية

إنّ أغلب الناس الذين يستخدمون هذه الكلمة سيواجهون صعوبة كبيرة في تفسيرها، فبما أنّها أصبحت اليوم «موضة»[1]، يعلنون عن طيب خاطر، بأنّ موسيقيا ما، أو رسّاما ما، ذا نزعة وجودية. وأنّ محرّرا في صحيفة أضواء[2] يوَقِّعُ باسم الوجودي، وهكذا اتّسع مدلول العبارة في الواقع على نحو لم يعد دالاًّ على أيٍّ شيء البتّة. ويبدو أنّه في غياب مذهب رائد مماثل

(1) – يستخدم المؤلّف هذه العبارة لإبراز انتشار الوجودية في مختلف الأوساط الاجتماعية والثقافية دون أن يكون هناك دراية بدلالتها ووجاهة في استخدامها داخل الحياة العامّة.(المترجمان)

(2) أضواء Clarté: صحيفة فرنسية قديمة جدّا تأسّست منذ بدايات القرن العشرين. كانت هذه الصحيفة ولا تزال تتناول قضايا متنوّعة بالتحليل سياسية كانت أو اقتصادية أو فكرية. كتب فيها كثير من المفكرين على غرار سارتر و غارودي، ولعل إحالة سارتر إليها كانت بهدف الإشارة إلى أنّ هناك من المحرّرين في هذه الصحيفة من يلتجئ إلى التوقيع باسم الوجودي تبعا لرواج النزعة الوجودية آنذاك. (المترجمان)



للسيريالية[1]، لجأ الناس المتلهّفون على الفضيحة والنشيطون فيها إلى هذه الفلسفة التي ليس باستطاعتها مع ذلك، أن تقدّم لهم شيئا في هذا المجال؛ وفي الواقع، فالوجودية هي المنزع الأقلّ فضْحا والأشدّ تزمّتا وهي موجّهة بالتحديد إلى التقنيين والفلاسفة. ومع ذلك، يمكنها أن تعرَّف بسهولة.

مدرستان وجوديتان

وما يعقّد الأمور هو وجود جنسيْن من الوجوديين: أوّلهما الوجوديون المسيحيون، وأذكر من بينهم ياسبرس[2]وغابرييل

(1) السريالية: تعني ما هو فوق الواقع. ارتبطت بنمط أدبي يحتقر التراكيب العقلية والقواعد المنطقية وقواعد الأخلاق والجمال المتداولة. برزت السريالية في منتصف القرن العشرين على إثر ما خلّفته الحرب العالمية الثانية من دمار للبشر والحجر بطريقة صدمت الإنسان وجعلته يفقد ثقته في القيم الأخلاقية وفي كلّ المرجعيات التي كان يستمدّ منها معايير التصرّف والسلوك، فكانت بمثابة احتجاج على الواقع القائم ورفض لأساليب الحياة الواعية. وبناء على موقفها هذا، أعلنت ضرورة إطلاق العنان للغرائز وإطلاق المكبوت بالتحرّر من ضغوط الواقع الموضوعي واللجوء إلى الخيال والتخلص من رقابة العقل والمعتقدات والأديان السائدة في المجتمع. (المترجمان)

(2) –ياسبرس (كارل):(1883-1969) Karl Jaspers، فيلسوف ألماني، ربط بين ما يخصّص الوجود البشري من موقف يعبّر عن اختيار ذاتي أصيل تستطيع الذات في ضوئه أنْ تحدّد ما تريد أن تكون عليه فعليا، لكن يبقى ذلك في نطاق الزمن المتناهي، وبين الوجود الحقيقي الذي تعبر عنه الحقيقة المتعالية الخفية وهي الله. وكما لو أنّ الله بصفته وجودا لا متناهيا هو الدعامة الأساسية للوجود البشري. من هنا يستمد تصنيف سارتر لفلسفة ياسبرس مغزاه ضمن الوجودية المؤمنة. (المترجمان)



مارسيل[1]، ذوي العقيدة الكاثوليكية. وهناك من ناحية أخرى، الوجوديون الملحدون وندرج ضمنهم هيدغير[2] والوجوديين الفرنسيين[3] أيضا وأنا نفسي. وما يشتركون فيه هو ببساطة أنّهم يعتبرون الوجود سابقا على الماهية[4]، أو إن شئتم، أنّه ينبغي الانطلاق من الذاتية. ماذا ينبغي أن نفهم من ذلك على وجه الدقّة؟

الوجود يسبق الماهية

عندما نعتبر شيئا مصنوعا، على غرار الكتاب أو قاطعة الورق

(1) – مارسيل (غابرييل): Gabriel Marcel (1889- 1946) فيلسوف فرنسي، انطلق من اعتبار الحرية هي المقوّم المبدئي للذات الإنسانية ممّا يدفعها باستمرار نحو صنع وجودها على النحو الذي تريد، ومن هنا لا يكون الوجود البشري بالنسبة إليه مكتملا، وإنّما بمثابة الوجود الناقص الذي يطمح نحو اكتساب ماهيته. فالإنسان إذن، مشروع وجود أكثر منه ماهية مكتملة، وهو الأمر الذي يتفق معه سارتر. غير أنّ جوهر الاختلاف بين سارتر وغابريال مارسيل يتمثل في النزعة المسيحية التي تطبع فلسفة مارسيل، إذ يربط مصير الإنسان في الوجود بضرب من السعي نحو المتعالي على أساس الإيمان بالوجود الالهي. إنّ الإيمان و الحرية صنوان يجسّمان الحاجة إلى المتعالي (المترجمان)

(2) –يرفض هيدغير نفسه هذه التسمية في «رسالته حول الإنسانية» ويقدّم بعض التلميحات إلى «الوجودية نزعة إنسانية» (المؤلف).

(3) – الوجوديون الفرنسيون: يقصد المؤلّف الوجوديين الملحدين في فرنسا على غرار ألبير كامي و سيمون دي بوفوار.

(4) –تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الاعتبار هو الذي يمثّل المبدأ الرئيسي للفلسفة الوجودية متجاوزة بذلك المبدأ الميتافيزيقي الذي ما انفك يقرّ بأسبقية الماهية على الوجود ويمكن أن نذكر على وجه الخصوص في هذا السياق التصوّر الديكارتي. (المترجمان).



مثلا، فإنّ هذا الشيء صُنِعَ من طرف حِرَفِيٍّ مستلهما إيّاه من مفهوم؛ لقد استند إلى مفهوم قاطعة الورق، وكذلك إلى تقنية إنتاجية مسبقة تمثّل جزءًا من المفهوم، والتي هي في الحقيقة بمثابة الوصفة. وهكذا، تمثّل قاطعة الورق من جهة، شيئا ناتجا بمقتضى أسلوب معيّن، ومن جهة أخرى، لها منفعة محدّدة في الوقت نفسه، فلا يمكننا أن نفترض إنسانا سَيَصْنَعُ قاطعة ورق دون أن يكون على معرفة بكيفية استعمال هذا الشيء.

الرؤية التقنية للعالم

نقول إذن، أنّه، بالنسبة إلى قاطعة الورق، تكون الماهية، أي مجموع الوصفات والصفات التي تسمح بصنعها وتعريفها، سابقة على الوجود. وهكذا، فإنّ حضور قاطعة الورق هذه، أو هذا الكتاب أمر حتميّ.

لدينا هاهنا إذن رؤية تقنية للعالم نقول ضمنها أنّ الصنع يسبق الوجود.

الإنسان والله في القرن الثامن عشر

عندما نتصوّر إلها صانعا، فإنّنا نماثل هذا الإله في أغلب الأحيان بصانع أعلى، ومهما كان المذهب الذي نعتبره، سواء



تعلّق الأمر بمذهب كمذهب ديكارت[1] أو مذهب ليبنتز[2] فإنّنا نقبل دائما بأنّ الإرادة تتبع إلى حدّ ما الفهم، أو على الأقلّ تلازمه، وأنّ الله عندما يخلق يعرف على وجه الدقّة ما يخلق. وهكذا، فإنّ مفهوم الإنسان، في ذهن الله مماثل تماما لمفهوم قاطعة الورق في ذهن الصناعيّ؛ والله ينتج الإنسان تبعا لتقنيات وتصوّر، تماما مثلما يصنع الحرفيّ قاطعة الورق طبقا لتعريف ما وتقنية ما. فالإنسان الفرد إذن يحقّق مفهوما معيّنا موجودا في ذهن الإله.

الطبيعة الإنسانية لدى فلاسفة القرن الثامن عشر

وفي القرن الثامن عشر، أُلْغِيَ مفهوم الله في إلحاد، الفلاسفة، إلاّ أنّ الأمر لم يكن على هذا القدر في فكرة الماهية سابقة للوجود. نجد هذه الفكرة تقريبا لدى الجميع، عند ديدرو[3] وعند

(1) - يتصوّر ديكارت الإله الصانع بصفته الضمان المبدئي للحقيقة والمصدر الأوّل للوجود كما يبيّن ذلك جيّدا في كتابه التأمّلات الميتافيزيقية.

(2) -ليبنتز جوتفريد فيلهلم (Leibniz.G.W (1646- 1716،فيلسوف ألماني، اعتبر أنّ الله وحده قادر على معرفة كلّ الأشياء على أساس أنّ الانسجام العام القائم في الكون يفيض عن إرادة الله وهو ما يفسّر تبعية كلّ الجواهر له مثلما يفسّر الوفاق أو التناسق القائم بين كلّ عناصر الكون وتواصل الجواهر مع بعضها بمقتضى تحكم هذه الإرادة الإلهية في الكون والأشياء.

(3) - دينيس ديدرو (Dénis Diderot (1713-1784، فيلسوف وأديب فرنسي، من أشهر إسهاماته الفكرية، اشتراكه مع دالامبير في إصدار موسوعة الفنون والعلوم التي اشتملت على أراء ومواقف علمية وفلسفية وفنية مختلفة. قام فولتير بتصميم



فولتير[1] وحتّى عند كانط[2]. إنّ الإنسان يمتلك طبيعة إنسانية[3]؛ وهذه الطبيعة الإنسانية، التي هي مفهوم الإنسان، موجودة عند جميع الناس، ممّا يعني أنّ كلّ إنسان هو مثال خاصّ من مفهوم الإنسان الكوني ينتج عن هذه الكونية. فالإنسان عند كانط هو محصّلة هذه الكونية، فإنسانِ الغابة وإنسان الطبيعة مَثَلُهما كمَثَلِ البرجوازي خاضعان للتعريف نفسه ويمتلكان الخصائص الأساسية نفسها. وهكذا، تسبق ماهية الإنسان هنا أيضا، هذا الوجود التاريخي الذي نلقاه في الطبيعة.

الموسوعة بناء على مبدإ أساسي اعتبره الخيط الناظم لكلّ بحث وتفكير مفاده: «إنّ أهم ما يجب أن يدرسه الإنسان هو الإنسان نفسه».

(1) - فولتير Voltaire : اسم مستعار لكاتب وأديب فرنسي اسمه الحقيقي فرانسوا-ماري أرويه (1694-1778). تلقّى تدريسا يسوعيا. ألّف في مجال التراجيديا رواية أوديب، ونقد الاستبداد في فرنسا والملكية الليبرالية في أنجلترا في «رسالات فلسفية». عالج مسألة الحرية الإنسانية والتسلط السياسي والتوزيع غير العادل للثروات...دافع عن مبدإ التسامح وكان معتنقا لضرب من التفاؤل الأعمى يترجمه القول التالي: «كل شيء يسير نحو الأفضل في أفضل العوالم الممكنة.»

(2) - كانط، ايمانويل (1724- 1804) Kant Emmanuel فيلسوف ألماني، عرف بفلسفته النقدية التي عمل من خلالها على إعادة بناء ركائز الميدان النظري والميدان العملي على أسس عقلية نقدية

(3) - تقوم فكرة الطبيعة البشرية على اعتبار الماهية سابقة للوجود ممّا يبرّر القول بأنّ الإنسان يمتلك ماهية قبلية يُزوّد بها فطريّا. وتمثّل هذه الفكرة مبدأ رئيسيا بالنسبة إلى كلّ الفلسفات المثالية، فضلا عن كون فلاسفة الحقوق المحدثين مثل لوك وروسو وهوبس، اعتمدوها كمسلّمة نظرية تسمح لهم بتفسير كيفية الانتقال من الحالة الطبيعة إلى الحالة المدنية للإنسان.



الوجودية الملحدة

إنّ الوجودية الملحدة التي أمثّلها، هي أكثر تماسكا. فهي تعلن أنّه إذا لم يكن الله موجودا، فيوجد على الأقلّ كائن يكون الوجود لديه سابقا للماهية، كائن يوجد قبل أن يكون قابلا للتعريف وفق أيّ مفهوم، وأنّ هذا الكائن هو الإنسان أو الواقع الإنساني كما يقول هيدغر. ماذا يعني هنا أنّ الوجود سابق للماهية؟ هذا يعني أنّ الإنسان يوجد أوّلا، يلتقي بالعالم وينبثق فيه، ثمّ يعرَّف بعد ذلك. و إذا لم يكن الإنسان على نحو ما يتمثّله الوجودي قابلا للتعريف، فذلك لأنّه لا يمثّل شيئا في المنطلق ولا يكون كذلك إلاّ لاحقا، ولا يكون إلاّ على النحو الذي سينشئه لنفسه.

التصوّر الوجودي للإنسان

وهكذا، فلا وجود لطبيعة إنسانية، بما أنّه لا وجود لإله يمكنه تصوّرها. لا يكون الإنسان فقط على نحو ما يتصوّره عن نفسه، كما يريد، لن يكون الإنسان شيئا آخر سوى ما يصنعه بنفسه بعد هذه الوثبة نحو الوجود. ذلك هو أوّل مبدإ للوجودية.

الإنسان صانع نفسه

وهذا ما نسميه أيضا الذاتية وهو ما يؤاخذوننا عليه تحت هذه



التسمية نفسها. ولكن ما الذي نريد قوله من ذلك إن لم يكن سوى أنّ للإنسان كرامة أعظم ممّا للحجر أو للطاولة؟ لأنّنا نريد أن نقول إنّ الإنسان يوجد أوّلا، أي أنّ الإنسان هو قبل كلّ شيء من يرتمي في اتّجاه مستقبل ما، ومن يكون على وعي بتطلّعه إلى المستقبل.

المشروع

إنّ الإنسان هو قبل كلّ شيء مشروع يعيشه على نحو ذاتي عوض أن يكون زبدا أو قذارة أو قنّبيطا[1]؛ لا شيء يوجد قبليا بالنسبة إلى هذا المشروع، ولا شيء في سماء المعقولات، سيكون الإنسان قبل كلّ شيء ما عزم أن يكون عليه [2]وليس ما رَغِب أن يكون. لأنّ ما نعنيه عادة بالإرادة هو القرار الواعي والذي هو بالنسبة إلى الأغلبية منّا لاحق لما صنعه من ذاته بنفسه. إذ يمكنني التطلّع إلى الانخراط في حزب ما، أو تأليف كتاب، أو الزواجِ، وكلّ هذا ليس سوى تمظهر لاختيار أكثر أصالة وأكثر تلقائية ممّا نسميه إرادة. وإذا كان الوجود سابقا للماهية بحقّ، فإنّ الإنسان مسؤول على ما هو عليه.

(1) نوع من الخضر، يُعدّ من أغلظ أنواع الكرنب، تُطْبخ خراعيبه وعثاكيل أزهاره قبل أن تُفتح.
(2) الفلسفة الوجودية قائمة على مقولة الوعي، وكلّ تصوّر لمشروع وجودي هو تجسيم للإرادة الفردية لذلك فثمّت علاقة وطيدة بين المشروع وبين اعتزام القيام بالمشروع.



مسؤولية الإنسان كاملة

وهكذا، فإنّ أوّل مسعى للوجودية يتمثّل في جعل كلّ إنسان متملّكا لوجوده، وتحميله المسؤولية الكاملة عن وجوده. وعندما نقول بأنّ الإنسان مسؤول عن ذاته، فإنّنا لا نريد القول بأنّ الإنسان مسؤول عن فرديته[1] الضيّقة، وإنّما هو مسؤول عن كلّ الناس. هناك معنيان لكلمة الذاتية يستغلّهما خصومنا. فالذاتية تعني من جهة اختيار الذات الفردية بنفسها، ومن جهة أخرى، استحالة تجاوز الإنسان للذاتية الإنسانية. والمعنى الثاني هو المعنى العميق للوجودية. وعندما نقول بأنّ الإنسان يختار ذاته، فإنّنا نعني أنّ كلاّ منّا يختار ذاته، ونقصد بذلك أيضا أنّنا باختيارنا هذا إنّما نختار كلّ الناس.

الاختيار

وبالتأكيد، ليس ثمّت[2] فعل من بين أفعالنا لا يبدع صورة عمّا يجب أن يكون عليه الإنسان في تقديرنا في الوقت نفسه الذي يبدع فيه الإنسان الذي نريده أن يوجد. فأن يختار المرء أن يكون هذا أو ذاك، هو تأكيد في الوقت نفسه لقيمة ما نختاره، إذ لا يمكننا

(1) الفردية: لا تعني في التصوّر الوجودي التقوقع داخل الذات وإنّما تكون الفردية المعبّرة عن الإنسان.

(2) – ثمّت: وردت مفتوحة في لسان العرب لابن منظور.



أبدا اختيار الشر، فما نختاره دائما هو الخير، ولا شيء يمكن أن يكون حسنا بالنسبة إلينا من دون أن يكون كذلك بالنسبة إلى جميع الناس. وإذا كان الوجود سابقا للماهية من ناحية أخرى، و كنّا نريد أن نوجد في الآن نفسه الذي نشكّل فيه صورتنا، فإنّ هذه الصورة صالحة للجميع وبالنسبة إلى عصرنا برمته.

الإنسان يختار لنفسه فيما هو يختار للناس جميعا

وهكذا، فإنّ مسؤوليتنا أكبر بكثير ممّا نستطيع تقديره، إذ تلزم الإنسانية كلّها. فإذا كنت عاملا وفضّلت الانخراط في نقابة مسيحية على أن أكون شيوعيا، و كنت أريد من خلال هذا الانخراط أن أبيّن أنّ الحلّ الملائم للإنسان في الواقع هو الخضوع، وأنّ مملكة الإنسان ليست على الأرض، فإنّني لا ألزم نفسي فحسب، بل أريد أن يكون خضوعي قدوة للجميع، فيكون مسلكي بالنتيجة، قد ألزم الإنسانية بأسرها.

الفعل الفردي يلزم الإنسانية بأسرها

أمّا فيما يخصّ الأفعال الأكثر فردية، فإنّني إذا أردت الزواج وإنجاب الأطفال حتى وإن كان هذا الزواج يتوقف على وضعيتي فحسب، أو على ميلي، أو على رغبتي، فإنّي بذلك



لا ألزم نفسي فقط، وإنّما ألزم الإنسانية بأسرها أن تسلك سبيل الزواج الأحادي[1]. وهكذا أكون مسؤولا أمام نفسي وأمام الجميع، فأبدع صورة محدّدة للإنسان الذي أختاره، وباختياري لنفسي، فإنّني أختار الإنسان.

إنَ ذلك يسمح لنا بفهم ما تنطوي عليه عبارات مفخّمة من قبيل القلق،[2] والإهمال واليأس. وكما سترون، فإنّ الأمر على غاية من البساطة. فما الذي نعنيه بالقلق في البداية؟

القلق

يعلن الوجودي عن طواعية بأنّ الإنسان كائن قلق، وهذا يعني التالي: إنّ الإنسان الذي يلتزم وينتبه إلى أنّه ليس من يختار ما يكون عليه فقط، وإنّما يكون مشرّعا يختار نفسه في الوقت الذي يختار فيه الإنسانية برمّتها، لن يكون قادرا عندها على الإفلات من الشعور بمسؤولية تامّة وعميقة. ومن المؤكّد أنّ كثيرا من الناس ليسوا مهمومين، ولكنّنا نخالهم يوارون قلقهم ويتهربون منه؛ والأكيد، أن الكثير من الناس يعتقدون أنّ تصرّفهم لا يلزم إلاّ ذواتهم، ومتى قلنا لهم: لكن ماذا لو فعل جميع الناس مثل تصرّفكم؟ هزّوا أكتافهم وأجابوا: لا يفعل جميع الناس مثل هذا.

---

(1) الزواج الأحادي: هو نظام يقوم على الزواج بامرأة واحدة خلافا لنظام تعدّد الزوجات.

(2) القلق: Angoisse مصطلح له معنى مخصوص في السياق الفلسفي الوجودي، إذ يعبّر عن الحالة التي يكتشف ضمنها الإنسان لاعقلانية وضعه ولا معقولية وجوده.



القلق وسوء النية

لكن في الحقيقة، يجب أن نتساءل دائما: ماذا يمكن أن يحدث لو فعل جميع الناس هكذا؟ ولن نفلت من هذا التفكير المحيّر إلاّ بواسطة ضرب من سوء النية. فمن يكذب ويعتذر معلنا أنّ كلّ الناس لا يفعلون كذلك، إنّما هو شخص ذو ضمير متعب، لأنّ فعل الكذب يستتبع إضفاء قيمة كونية على الكذب.

كيركغارد والقلق

ويظهر القلق حتّى و إن كان مقنّعا، وهذا القلق هو الذي يسميه كيركغارد[1] " قلق إبراهيم"[2]. أنتم تعرفون القصة: لقد أمر ملاك

---

(1) كيركغارد (سورين) Soren Kierkegaard 1813 - 1855، فيلسوف و كاتب دنماركي. ينتمي إلى الوجودية المؤمنة. كان لفلسفته تأثير حاسم في الفلسفات الوجودية عموما. يعدّ كينونة الإنسان في حالة بحث متواصل لأنّ من مقوّمات الإنساني التغيّر والتطوّر، من هنا اعتبار الحياة مبنية علي مراتب ومراحل يرتقي الإنسان في مجالها ويتطوّر للوصول إلى الكينونة ولن يتحقّق ذلك إلاّ عبر الالتزام الأخلاقي الديني القائم على الإيمان؛ فالإيمان يحرّر النفس من اليأس وينقذها من الخطيئة. تضطلع النفس في هذه المرحلة أثناء بحثها عن الخير والسعادة بمسؤولية أخلاقية تجسّمها على مستوى الفكر والمبادئ. وتنتقل بعد ذلك إلى مبدإ التضحية الذي يمكّن النفس، بصفتها قبس من النور الإلهي، من الإقامة في ملكوت الله نقيّة خالصة. وليس هناك مثال أبلغ من قبول إبراهيم التضحية بابنه امتثالا للأمر الالهي.

(2) قلق إبراهيم: تقول قصّة النبي إبراهيم أنّه بأمر من الله أقدم على التضحية بابنه في أرض المريا وقد عجل إبراهيم بطاعة أمر الله لولا أن ظهر له ملاك أرسله الرب يعفيه من تقديم ابنه كضحية، ومنحه بدلا منه كبشاً. ولمكافأة إبراهيم على طاعته،



إبراهيم أن يضحّي بابنه، و كان بالإمكان أن يسير كلّ شيء على ما يرام لو أنّ ملاكا جاء حقيقة وقال: "أنت إبراهيم، عليك أن تضحي بابنك". غير أنّه بإمكان أيّ شخص أن يتساءل أوّلا إن كان [من جاء] حقّا ملاكا وإن كان هو حقّا إبراهيم؟ ما الذي يثبت ذلك؟ كانت هناك إحدى المصابات بالجنون تعتريها هلوسات، [تدّعي] أنّ هناك من يكلّمها عبر الهاتف ويعطيها أوامر. وعندما سألها الطبيب: "لكن من الذي يكلّمك؟ ". كانت تجيب: "يقول المتكلّم إنّه الله". ومن الذي يثبت لي بالفعل أنه الله؟

وعده الله بتكثير نسله (سفر التكوين إصحاح 22)، ونجد تقريبا نفس المغزى في القرآن، حيث يبرز الاختبار الصعب، للنبي إبراهيم، فإسماعيل ابنه البكر أنجبه في سنّ الكبر، سوف يتركه مع أمه السيدة هاجر، في واد موحش وليس بذي زرع في المرّة الأولى؛ وفي المرّة الثانية يأمره الله أن يذبحه، فامتثل إبراهيم لأمر ربه واستجاب لطلبه وسارع إلى طاعته.ولمّا توجّه إلى ابنه إسماعيل ليعرض الأمر عليه، فما كان ردّ إسماعيل إلاّ أن قال: «يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين» وهو ما يجسّم أقصى درجات الطاعة والامتثال لأوامر الله، وما قبوله بذلك إلاّ تعبيرا عن استسلامه لقضاء الله وقدره، لكن ما إن عزم إبراهيم على ذبح ابنه، وهمّ بذلك، وتَلَّهُ للجبين حتى امتنعت السكين عن القطع، بإرادة الله عز وجل، عندها فداه الله، بكبش. وفي ذلك اعتراف من الإنسان بأنه يستمد وجوده من إيمانه بالذات الإلهية وخضوعه التام إليها وليس من ذاته الفردية أو من العالم. لقد أراد كيركغارد استثمار هذه القصّة للكشف عن معنى القلق الذي يعتري الإنسان من جرّاء وضعيات صعبة جدّا، وليس هناك ما هو أصعب من الوضعية التي تعرّض إليها إبراهيم، ومع ذلك وجد إبراهيم الملاذ في الإيمان الخالص والثقة المطلقة في الله؛ وهنا يبرز مغزى التضحية وقيمة الإيمان في توجيه الإنسان نحو ما يضمن توازنه واستقراره.



إبراهيم والملاك

وإن جاءني ملاك فمن الذي يثبت بأنّه ملاك؟ وإذا سمعت أصواتا، فمن الذي يثبت بأنّها آتية من السماء وليس من الجحيم أو من أنا أعلى، أو من حالة مرضية؟ من يثبت أنها مرسلة إليّ أنا؟ من يثبت أنّي مكلّف حقّا كي أفرض تصوّري عن الإنسان، وأفرض اختياري على الإنسانية؟ لن أظفر أبدا بأيّة حجّة، ولا أيّة علامة أقنع بها نفسي. فإذا كان هناك صوت مرسل إليّ، فأنا من يقرّر دوما أنّ هذا الصوت هو صوت الملاك أم لا. وإذا اعتبرت أنّ فعلا ما حسن، فأنا من يختار القول بأنّ هذا الفعل حسن وليس سيئا. لا وجود لشيء من شأنه أن يشير إليّ بانّه إبراهيم، ومع ذلك فأنا مجبر في كلّ لحظة على القيام بأفعال مثالية. كلّ شيء يجري بالنسبة إلى كلّ إنسان وكما لو أنّ الإنسانية كانت تراقب ما يفعله. فكلّ إنسان يخاطب نفسه: هل أنا حقّا من يكون جديرا بأن يفعل وفق الطريقة التي تحمل الإنسانية على الاهتداء بأفعاله؟ وإذا لم يطرح ذلك على نفسه، فهو يعني أنّه يواري قلقه.

لا يعطّل القلق الفعل

ولا يتعلّق الأمر هنا بقلق يقود إلى الدعة والجمود. وإنّما هو قلق بسيط يعرفه كلّ من اضطلع بمسؤوليات. فمثلا،عندما



يأخذ قائد حربي على عاتقه مسؤولية هجوم عسكري ويبعث بعدد معيّن من الجنود إلى الموت، وإذ يختار القيام بذلك، فإنّما يختار في الواقع بمفرده. لا شكّ أنّ هناك أوامر عليا، غير أنّ هذه الأوامر هي من الاتّساع بحيث لا بدّ من تأويلها، و تتوقّف على هذا التأويل الذي تصدر عنه، حياة عشرة أو أربعة عشر أو عشرين رجلا. ولا يمكنه أن يتّخذ مثل هذا القرار دون أن ينتابه شعور معيّن بالقلق. وكل القادة يعرفون مثل هذا القلق، إلاّ أنّه لم يكن ليمنعهم من الفعل، بل، على العكس، إنّه يمثّل الشرط عينه لفعلهم؛ لأنّ ذلك يفترض طرح العديد من الإمكانيات، وعندما يقومون باختيار واحدة منها، يدركون أنّها لم تكن لتتّخذ قيمة إلاّ لأنّه وقع اختيارها.

القلق والمسؤولية

وسوف نرى أنّ هذا الضرب من القلق الذي تصفه الوجودية، من شأنه أن يُفَسَّر، علاوة على ذلك، من خلال مسؤولية مباشرة تلتزم بها إزاء بقية الناس، وهي ليست ستارا يفصلنا عن الفعل، بل هي جزء من الفعل ذاته.

وعندما نتحدّث عن إهمال، وهو تعبير محبّب إلى هيدغر،



فإنّنا نريد القول فقط بأنّ الله غير موجود[1]، وأنّه ينبغي استنباط أبعد حد من النتائج. وتتعارض الوجودية مع ضرب من ضروب الأخلاق العلمانية التي كانت ترغب في نفي الله بأقلّ المجهودات الممكنة.

الأخلاق العلمانية

ففي سنة 1880، عندما حاول بعض الأساتذة الفرنسيين إنشاء أخلاق علمانية[2]، كانوا يقولون على وجه التقريب بأنّ الله فرضية غير مجدية ومضنية، لذلك نُلْغيها، ولكن من الضروري مع ذلك أن تؤخذ بعض القيم مأخذ الجدّ وأن يعتبر وجودها قَبْلِيًّا من أجل أن توجد أخلاق ويوجد مجتمع وعالم مدني وقيم. لِيَكُنْ من الواجب قَبْلِيًّا التحلّي بالنزاهة وعدم الكذب وعدم ضرب

(1) – ليس بمعنى الإلحاد الذي ينفي الوجود الالهي، بل تركِ الله واعتبار الشأن الإنساني من مشمولات الإنسان وهذا ما يسمّى رفع القداسة عما هو دنيوي وكأنّ الفلاسفة يريدون سدّ الذرائع عن الناس المتواكلين الذين يرجعون الأعمال السيئة إلى القدر والمرجع الغيبي.

(2) – عَلْمانِيَّة: يرتبط فهم هذه الكلمة بالرجوع إلى عصر النهضة حيث برز توجّه مشدود إلى إنجازات الإنسان الحضارية والعلمية متحرّر بذلك من النزعة السائدة القائمة على الاهتمام بالتأمّل في الله والانقطاع إلى الآخرة. ارتبطت العَلْمانية مبدئيا بتنمية النزعة الإنسانية والتعلّق بمطالب الحياة الفعلية، فالدين ومختلف أشكال العبادة التي ما انفكت الكنيسة تفرضها لا ينبغي أن تتدخّل في تربية الأفراد ولا أيضا في شؤون السياسة والمجتمع. وبهذا تكون العَلْمانيّة بمثابة نظام من المبادئ والتطبيقات التي تتحقّق بمعزل عن المعتقدات الدينية والمعايير المسيحية للقيم والحياة.



الزوجة، وأن لا يضرب زوجته، وإنجاب الأطفال،الخ...سنقوم إذن بإنجاز محاولة صغيرة تسمح لنا بأن نبيّن أن هذه القيم توجد رغم ذلك، مدوّنة في سماء معقولة، مع أنّ الله فضلا عن ذلك، غير موجود.

الراديكالية

وبعبارة أخرى، لا شيء سيتغيّر إذا كان الله غير موجود. هذا في اعتقادي اتجاه كلّ ما نسميه في فرنسا بالراديكالية[1]، ونكون قد جعلنا من[فكرة] الله فرضية لاغية ستموت بهدوء من تلقاء نفسها. وسنجد مجدّدا معايير الشرف نفسها، والتقدّم والإنسانية.

تعتقد الوجودية، على عكس ذلك، أنّه من العسير جدا إلغاء وجود الله دون أن ينجم عن ذلك زوال كلّ إمكانية لإيجاد قيم في سماء عقلية، فلن يكون هناك وجود قبلي للخير بما أنّه لم يعد هناك فكر لامتناهٍ وكامل من شأنه أن يتصوّره؛ ليس مكتوبا في أيّ مكان أنّ الخير موجود، وينبغي أن نكون شرفاء، وينبغي أن لا نكذب، بما أنّنا في عالم لا يوجد فيه إلاّ بشر فحسب.

(1)الراديكالية: الراديكالية توجّه سياسي يرمي إلى تحقيق إصلاح جذري وشامل في الحياة الاجتماعية. تعتبر الواقع القائم بمختلف ميادينه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في حاجة إلى تغيير شامل وإعادة بناء تصوّر له بطريقة تنتشله من جموده وتضمن مواجهة مشاكله استنادا إلى رؤية نقدية تقدّمية



ديستويفسكي والوجودية

وقد كتب ديستويفسكي[1] " إذا كان الله غير موجود، يصبح كلّ شيء مباحا". وهنا تكمن نقطة بدء الوجودية. وفعلا، يكون كلّ شيء مباحا إن لم يكن الله موجودا، وبالتالي يكون الإنسان مهملا، لأنّه لا يجد ما يمكن الانشداد إليه لا من داخل ذاته ولا من خارجها. إنّه لايجد في البدء أيّ عذر. فإذا كان الوجود سابقا للماهية حقّا، لن يتسنّى لنا أبدا تفسير أي شيء بالرجوع إلى طبيعة إنسانية معطاة وجامدة. وبعبارة أخرى، ليست هناك حتمية، فالإنسان حر، بل إنّه حرية. وإذا [افترضنا] من جهة أخرى، أنّ الله غير موجود، فإنّنا لن نجد أمامنا قيما أو أوامر تشرّع تصرّفاتنا.

الإنسان حرية

وهكذا، فإنّنا لا نجد خلفنا ولا أمامنا في الميدان الإنساني

---

(1) - ديستويفسكي (ميكائيلوفيتش) Dostoïevski1821-1881. أديب روسي دافع عن التحرّر السياسي وتعرّض إلى الحبس في سجون سيبيريا لمدّة أربع سنوات بدلا من تنفيذ حكم الإعدام الذي صدر ضدّه. وقد مثّلت هذه الظروف إلى جانب عدم استقراره دافعا لاعتبار الوجود مجالا للآلام والمعاناة. ولذلك، تعتبر المسائل المطروحة في كتاباته من قبيل الله والإلحاد والشرّ والحرية بمثابة المواضيع الأساسية التي تطرّق إلى معالجتها والإدلاء بموقفه منها بناء على التسليم بالقدرة على الاختيار الحر بين الحبّ والكراهية، وبين الخير والشرّ.



قيما ولا تبريرات أو أعذارًا. نوجد وحدنا من دون أعذار. وهذا ما أعبّر عنه بالقول "الإنسان مَحْكُوم عليه بالحرية". مَحْكُومٌ عليه لأنّه ليس هو من خلق نفسه، في حين أنه مع ذلك يكون حرا، لأنّه بمجرّد ما يُلْقَى به في العالم يكون مسؤولا عن كلّ ما يفعل. ولا يقرّ الوجودي بسلطان الانفعال. إنّه لن يتصوّر أبدا انفعالا جميلا قد أصبح سيلا جارفا يؤدّي حتما بالإنسان إلى أفعال معيّنة فيكون ذلك بمثابة العذر. إنّه يعتبر الإنسان مسؤولا عن انفعاله.

الإنسان يبدع الإنسان

لن يفكّر الوجودي أيضا أنّ الإنسان باستطاعته إيجاد عون في علامة معطاة أو على الأرض يمكنها أن توجّهه لأنّه يرى أنّ الإنسان يفكّك بنفسه العلامة على هواه. فالوجودي يرى إذن أنه حكم على الإنسان في كل لحظة أن يبدع الإنسان دون أيّ سند أو عون. وقد قال بونج[1] في مقال رائع: "الإنسان هو مستقبل

(1) –بونج(فرانسيس) Ponge Francis1899-1988. شاعر فرنسي. يعدّ رائد الشعر المادي. وقد كان محلّ إعجاب سارتر لما اتّصف به من قدرة على تصوير مشاعر ووضعيات بأسلوب شعري غير مسبوق ولا يخلو من جدّة وطرافة. وممّا ذكره عنه في كتابه «مواقف» الذي تضمّن مقالاته النقدية. «لقد كتب بونج بعض القصائد الرائعة، وفي نبرة جديدة تماماً، وخلق طبيعة مادية خاصة به. ولا يسعنا أن نطالبه بالمزيد. وانما يجب أن نضيف أن محاولته، بما لها من أرضيات - خلفية، هي من أغرب المحاولات، وقد تكون من أهمها في هذا الزمن».



الإنسان".[1] وهذا صحيح تماما. لكنّنا نقع في الخطإ إذا فهمنا فقط من هذا القول أنّ هذا المستقبل مكتوب في السماء، وأن الله يعلمه، فهذا لن يكون البتّة مستقبلا. أمّا إذا عنينا من هذا القول أنّ أيّ إنسان يظهر، يكون ثمّت مستقبل عليه أن يصنعه، مستقبل بكر ينتظره، فعندئذ يكون اللّفظ صحيحا.

الإهمال

وهكذا إذن، يكون الإنسان مهملا. ولكي أقدّم لكم مثالا يسمح بفهم الإهمال فهما أفضل، سأذكر حالة أحد تلاميذي الذي جاء لمقابلتي في ظلّ الظروف التالية: كان أبوه على خلاف مع أمّه، وقد جنح، علاوة على ذلك، إلى معاونة العدوّ، بينما قُتل أخوه الأكبر في الهجوم الألماني[2] لسنة 1940. وكان هذا الشاب، بمشاعره التي لا تخلو من سذاجة مع أنّها فيّاضة، راغبا في الانتقام. كانت أمّه تعيش وحيدة معه تعاني حزنا شديدا من جرّاء خيانة أبيه الجزئية، وموت ابنها الأكبر، فكانت تجد فيه عزاءها الوحيد.

(1) - «الملاحظات الأولى للإنسان» ورد في «الأزمنة الحديثة» عدد1، أكتوبر1945. (المؤلّف).

(2) -أثناء الحرب العالمية الثانية



مثال

لقد كان على هذا الشاب أن يختار في تلك اللحظة، بين الذهاب إلى انجلترا والانضمام إلى القوات الفرنسية الحرّة- بمعنى التخلّي عن أمّه- أو البقاء إلى جانبها ومساعدتها على العيش.

إنّه يدرك جيّدا بأنّ هذه المرأة لا تعيش إلاّ بفضله وأنّ ضياعه -وربّما موته- يرمي بها في اليأس. وفي الواقع، انتبه وبشكل جليّ أنّ كلّ فعل كان يقوم به إزاء أمّه كان له أثره من جهة أنّه ساعدها على العيش، بينما سيكون كل فعل من شأنه أن يقوم به للرحيل أو القتال، فعلا غامضا يمكنه أن يضيع بين الرمال ولا يصلح لشيء، من ذلك مثلا أنّه بذهابه إلى انجلترا، ومروره عبر اسبانيا، كان بإمكانه أن يظلّ في معسكر اسباني إلى ما لانهاية؛ كما كان بإمكانه عند وصوله إلى انجلترا أو الجزائر أن يوضع في مكتب من أجل عمل إداري. وبالنتيجة، فإنّه يجد نفسه في مواجهة نمطين من الفعل مختلفين تماما: فعل ملموس ومباشر، لكنّه لا يتوجّه إلاّ إلى فرد؛ أو فعل يتوجّه إلى مجموعة أشدّ اتساعا، إلى المجموعة الوطنية، غير أنّه لاعتبار كهذا يُعَدّ غامضا، والذي كان بإمكانه أن يُجْهَضَ في الطريق.



في الاختيار بين نمطين من الأخلاق

كان هذا الشاب متردّدا، في الوقت نفسه، بين نمطين من الأخلاق. فمن جهة، أخلاق التعاطف والوفاء الفردي؛ ومن جهة أخرى، أخلاق أكثر اتساعا، غير أنّ فاعليتها مشكوك فيها. كان ينبغي الاختيار بين الاثنين. من الذي كان باستطاعته أن يساعده؟ هل هو المذهب المسيحي؟ كلاّ. لقد كان المذهب المسيحي يقول: كونوا رحماء، أحبّوا إخوانكم، ضحّوا من أجل الغير، اختاروا الطريق الأكثر وعورة، الخ... ولكن ما هو الطريق الأكثر وعورة؟ من الذي يجب أن نحبّه مثل الأخ، أهو المقاتل أم الأم؟ ما هي المصلحة الفضلى، أهي تلك المصلحة الغامضة،[ونعني بها] القتال ضمن مجموعة، أم تلك التي تكون محدّدة وتتمثّل في مساعدة كائن محدّد على العيش؟ من الذي باستطاعته أن يقرّر قبليا؟ لا أحد. ليس باستطاعة أيّة أخلاق مدوّنة أن تقول ذلك. تقول الأخلاق الكانطية[1]:" لا تعامل الآخرين بتاتا على

(1) – الأخلاق الكانطية مبنية على مبادئ عقلية ذات طابع صوري مطلق. تقرّ هذه الأخلاق بقواعد خلقية كلية صالحة لكلّ زمان ومكان تترجمها أشكال الأمر القطعي التي يحتكم إليها الإنسان في فعله للارتقاء بإرادته إلى مرتبة التشريع الكلي، ويذكر كانط ثلاثة أشكال: – الشكل الأول: افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص الآخرين على أنها دائما غاية وليست أبدا مجرّد وسيلة.» – الشكل الثاني: «افعل بحيث تستطيع أن تجعل من قاعدة فعلك في مرتبة القانون الكلي.» – الشكل الثالث: «افعل بحيث تستطيع أن تجعل من إرادتك وكما لو أنّها الإرادة المشرّعة الكلية.»



أنّهم وسيلة وإنّما عاملهم بما هم غاية. هذا جيّد جدّا؛ فإذا بقيت إلى جانب أمّي، فإنّي سأعاملها على أنّها غاية وليست وسيلة، ولكن بهذا الصنيع ذاته، قد أجازف بمعاملة هؤلاء الذين يقاتلون من حولي على أنّهم وسائل، وفي المقابل، إذا التحقت بأولئك الذين يقاتلون، سأعاملهم على أنّهم غاية، وبهذا الصنيع قد أجازف بمعاملة أمّي على أنها وسيلة.

القيمة والإحساس

إذا كانت القيم ملتبسة، و كانت دائما شديدة الاتّساع في الحالة الدقيقة والملموسة التي ننظر فيها، فإنّه لن يبقى لنا سوى التعويل على غرائزنا. وذاك ما حاول هذا الشاب أن يقوم به، وعندما رأيته، كان يقول: إنّ ما يهمّ في الواقع هو الإحساس؛ يجب عليّ أن أختار ما يدفعني حقيقة في اتّجاه معيّن. فإذا كنت أشعر بأنّي أحبّ أمّي إلى الدرجة التي أضحّي من أجلها بكلّ ما تبقّى، [أضحّي] برغبتي في الانتقام ورغبتي في العمل ورغبتي في المغامرات، فإنّني أبقى إلى جانبها. وإذا كنت، على عكس ذلك، أشعر أنّ حبّي لوالدتي ليس كافيا، عندها أسافر. ولكن كيف يمكننا تحديد قيمة الإحساس؟ م الذي كان يحدّد قيمة إحساسه إزاء أمّه؟ وتحديدا في البقاء إلى جانبها. كنت أستطيع القول: أحبّ صديقي كثيرا إلى درجة أنّني أضحّي بقسط من



المال من أجله، ولم أكن قادرا على قول ذلك إلاّ إذا كنت قد فعلته. وكنت أستطيع القول: إذا بقيت إلى جانب أمّي، فذلك لأني أحبّ أمّي إلى درجة جعلتني أبقى إلى جانبها. ولا يمكنني أن أحدّد قيمة هذه العاطفة إلاّ إذا قمت فعلا بعمل يثبتها ويعرّفها. وبما أنّني أطالب هذه العاطفة بتبرير فعلي، فإنّي أجد نفسي منقادا إلى حلقة مفرغة.

ومن جهة أخرى، فقد أوضح اندريه جيد[1] بدقّة أنّه يعْسُرُ التمييز بين التظاهر بشعور ما، وعيش هذا الشعور. فقراري بأن أبقى إلى جانب أمي لأنّي أحبّها، أو تَصَنُّعُ ذلك على نَحْوٍ يُظْهِر أنّي سأبقى من أجلها، هو تقريبا الشيء نفسه.

أفعالنا هي التي تكوّن الشعور

وبعبارة أخرى، يتكوّن الشعور من خلال الأعمال التي نقوم بها؛ ولذلك فأنا لا أستطيع إذن، استفتاء شعوري لكي أتوجّه بناء عليه. الأمر الذي يعني أنّي ما كنت لأستطيع البحث بداخلي عن وضع أصيل بإمكانه أن يدفعني نحو العمل، وما كنت لأطلب من أيّة أخلاق أن تمدّني بالمفاهيم التي تسمح لي بالعمل. وقد

---

(1) – جيد (اندريه) Gide André 1869-1951. كاتب فرنسي كان يدعو إلى التحرّر من شتّى مظاهر الإكراه والضغوط عبر التطرّق إلى أخطر المسائل الأخلاقية انطلاقا من التخلي عن الأحكام المسبقة. تحصّل على جائزة نوبل لسنة 1947.



تتساءلون، على الأقل، ألم يذهب لطلب النصيحة من أستاذه. ولكنّكم عندما تبحثون عن النصيحة لدى قسيس مثلا، فإنّكم اخترتم هذا القسيس، والواقع أنّكم تعرفون مسبقا تقريبا ما يزمع نصحكم به.

الاختيار والالتزام

وبعبارة أخرى، فإنّ اختيار من يسدي النصح هو أيضا إلزام للذات نفسها. وتتمثّل حجّتي على ذلك في أنّه إذا كان شخص ما مسيحيا، فإنّكم تقولون: استشيروا قسيسا. لكن هناك قساوسة متعاونون، وقساوسة مماطلون، وقساوسة متصلّبون. من الذي يمكن اختياره من بينهم؟

إذا اختار الشاب قسيسا متصلّبا أو قسّيسا متعاونا، فإنّه يكون قد قرّر مسبقا نوعية النصيحة التي سيحصل عليها.

لا توجد أخلاق عامّة

وهكذا، فإنّه بقدومه لمقابلتي، يعرف الإجابة التي كنت سأقدّمها إليه، وليس لديّ سوى إجابة واحدة: أنت حر، عليك أن تختار، أي عليك أن تبدع. لا يمكن لأيّة أخلاق عامّة أن توجّهك إلى ما يتعيّن فعله؛ لا وجود لعلامة في العالم. يجيب



الكاثوليكيون: بل توجد علامات؛ ولنسلّم بذلك، فإنّي أنا نفسي الذي يختار المعنى الذي تحمله هذه العلامات.

لقد تَعَرَّفْتُ، عندما كنت أسيرا، إلى رجل مميّز جدّا وكان يسوعيا[1]. وكان قد انضمّ إلى نظام اليسوعيين على النحو التالي: لقد واجه إخفاقات مؤلمة إلىٰ حدّ ما، توفّي أبوه منذ كان طفلا، تاركا إيّاه في خصاصة. كان يحصل على منحة من مؤسّسة دينية ما انفكّت تمنّ عليه وتشعره أنّ قبوله كان بدافع الإحسان، وبعد ذلك، أخفق في نيل الأوسمة الشرفية التي كانت تستهوي الأطفال؛ ثمّ فشل في سنّ الثامنة عشرة في مغامرة عاطفية. ثمّ فشل في سن الثانية والعشرين في مغامرة عاطفية.

مثال

وأخيرا، على الرغم من أنّ الأمر يبدو سخيفا، مثّل حرمانه من التدريبات العسكرية في سنّ الثانية والعشرين، القطرة التي أفاضت الكأس. كان باستطاعة هذا الشاب أن يعتبر نفسه قد أخفق في كلّ شيء. كان ذلك علامة، لكن علامة على أيّ شيء؟ كان بإمكانه أن يسقط في الغمّ واليأس، لكنّ فطنته الكبيرة جعلته

(1) – يسوعي: عضو في منظّمة دينية مسيحية نشأت في القرن السادس عشر، تتمسّك بتعاليم القساوسة وآباء الكنيسة. فاليسوعيون ينقادون كلّيا إلى أوامر البابا. من أهمّ أنشطة هذه المنظّمة الحملات التبشيرية والدراسة ذات الطابع الديني الصرف والمناقشات الدينية حول العفو والرحمة.



يحكم بأنّ ذلك كان علامة على أنّه لم يخلق من أجل انتصارات عادية، وأنّ الانتصارات الدينية والقداسة والإيمان وحدها هي المتاحة له. فقد رأى في هذا الأمر وحيا إلهيا جعله ينضمُّ إلى الأنظمة[اليسوعية]. من الذي لا يرى أن المعنى المحدّد للعلامة قد صاغه بمفرده؟ لقد كان بالإمكان استخلاص شيء آخر من سلسلة الإخفاقات هذه، من ذلك مثلا أنّه كان من الأفضل له أن يكون حدّادا أو ثوريّا ويتحمّل مسؤوليته كاملة في فكِّ الرموز.

اليأس

إنّ الإهمال يعني أنّنا نختار بأنفسنا وجودنا. فالإهمال يتناسب مع القلق، بينما لعبارة اليأس معنى بسيط للغاية. إنّها تعني أنّنا نقتصر على اعتبار ما يصدر عن إرادتنا، أو على مجموعة الاحتمالات التي تجعل عملنا ممكنا، فعندما نريد شيئا ما، فهناك دائما عناصر احتمالية. أستطيع التعويل على قدوم صديق، فقد يأتي هذا الصديق في قطار أو في الترامواي[1]، وهذا يفترض أنّ القطار يأتي في الوقت المحدّد، وأنّ الترامواي لن يحيد عن مساره.

(1) – الترامواي: حافلة كهربائية



الممكنات

سأبقى في مجال الممكنات، لكن ليس لنا الاعتماد على الممكنات إلاّ في النطاق الدقيق الذي ينطوي فيه عملنا على مجموعة هذه الممكنات. وانطلاقا من اللحظة التي تصبح فيها الممكنات التي اعتمدتها غير موظّفة قطعيا في عملي، وجب عليّ أن أهملها، لأنّه ما من إله أو تدبير باستطاعته أن يجعل العالم وممكناته متوافقا مع إرادتي.

اليأس والفعل

وفي الواقع، عندما كان ديكارت يقول:" من الأفضل التغلّب على أنفسنا من أن نتغلّب على العالم"، فإنّه يقصد الشيء نفسه: أن يكون الفعل دون أمل. وقد أجاب الماركسيون الذين تحدّثت إليهم:"بإمكانك التعويل على مساعدة الآخرين في عملك الذي يتوقّف بالتأكيد بوفاتك، وهذا يعني التعويل في الوقت نفسه على ما يقوم به الآخرون في مكان آخر، في الصين أو في روسيا من أجل مساعدتك، والتعويل على ما سيفعلونه لا حقا بعد وفاتك في الآن نفسه من أجل مواصلة العمل والبلوغ به إلى كماله المتمثّل في الثورة: عليك أن تعوّل هنا على هذه المساعدة وإلاّ لن تكون أخلاقيا." أجيب في البداية، أنّني أعوّل دائما على رفاق



الكفاح في النطاق الذي يكون فيه هؤلاء الرفاق ملتزمين معي في كفاح فعلي ومشترك ضمن وحدة حزبية أو تجمّع أستطيع مراقبته إلى حدّ ما، بمعنى أنخرط فيه بصفتي مناضلا وأدرك التحرّكات التي تحصل داخله في كلّ لحظة. وعندها يكون التعويل على وحدة هذا الحزب وإرادته، فهذا بالضبط ما يعنيه التعويل على قدوم الترامواي في وقته أو عدم حياد القطار عن مساره.

لا وجود لطبيعة إنسانية

ولكني ما كنت لأستطيع التعويل على أشخاص لا أعرفهم مستندا في ذلك إلى الطيبة الإنسانية، وإلى مصلحة الإنسان الكامنة في الخير الاجتماعي باعتبار أنّ الإنسان حرّ، وأنّه ليست هناك أيّة طبيعة إنسانية أستطيع أن أجعل منها أساسا. إنّني لا أعرف ما سيكون عليه مآل الثورة الروسية، يمكنني أن أعجب بها وأجعل منها مثالا في النطاق الذي نثبت فيه بأنّ الدور الذي يلعبه البروليتاري اليوم في روسيا لا يلعبه في أيّة دولة أخرى. لكن ليس باستطاعتي القول إنّ هذه الثورة تقود ضرورة إلى انتصار البروليتاريا.



الالتزام

يجب عليّ الاقتصار على ما أراه، وليس بإمكاني أن أكون متأكّدا من أنّ رفاق الكفاح يواصلون عملي بعد موتي كي يبلغوا به أقصى درجات كماله، على اعتبار أنّ هؤلاء الناس أحراراً، و يقرّرون بحرية ما يكون عليه الإنسان غدا. كما باستطاعة أشخاص آخرين أن يقرّروا في الغد، بعد وفاتي، إقامة الفاشية، بينما يكون آخرون جبناء ومذبذبين إلى حدّ ما يجعلهم يقبلون بهذا الأمر الواقع. وعندها تصبح الفاشية، ويا خيبة المسعى، هي الحقيقة الإنسانية.

التاريخ والاختيار الإنساني

وفي الواقع، فإنّ الأمور تكون على النحو الذي قرّره الإنسان أيّا كانت هذه الأمور. هل يعني ذلك أنّه يجب عليّ الاستسلام إلى الخمول؟ كلّا. يجب عليّ أوّلا الالتزام ثمّ العمل طبقا للمثل القديم: "لا حاجة إلى الأمل للشروع في العمل." وهذا لا يعني أنّه لا يجب عليّ الانخراط في حزب، وإنّما عليّ أن أتخلّى عن الوهم، وعليّ أن أعمل ما باستطاعتي عمله. فعندما أتساءل مثلا: هل يأتي يوم يسود فيه نظام التعاضد؟ لا أعرف شيئا عن ذلك، كلّ ما أعرفه هو أن أقوم بفعل ما أستطيع فعله من أجل أن



يحدث، وليس بإمكاني الاعتماد على شيء خارج هذا النطاق.

الوجودية تتعارض مع الخمول

فالخمول هو موقف الناس الذين يقولون بأنّ الآخرين قادرون على عمل ما لا أستطيع عمله، والمذهب الذي أقدمه إليكم مناقض تماما للخمول، بما أنّه يعلن أن لا حقيقة إلاّ داخل العمل، بل هو يذهب إلى ما هو أبعد بما أنّه يضيف: ليس الإنسان شيئا آخر غير مشروعه، ولا يوجد إلاّ في النطاق الذي يتحقّق فيه هذا المشروع. فهو إذن، لا شيء آخر سوى مجموعة أفعاله ولا شيء آخر سوى حياته. وبناء على هذا، نستطيع أن نفهم لماذا يسبّب مذهبنا ذعر عدد معيّن من الناس. ذلك أنّهم غالبا لا تكون لديهم إلاّ طريقة واحدة لتحمّل بؤسهم مفادها اعتقادهم أنّ: "الظروف كانت ضدّي وأستحقّ أفضل كثيرا ممّا أنا فيه."

النيّة السيئة

فمن المؤكّد أنّي إن لم أتمكّن من الحصول على حبّ عظيم أو صداقة عظيمة، فذلك لأنّي لم أصادف الرجل أو المرأة الجديرين بذلك، وإن لم أؤلّف كتبا جيّدة، فذلك لأنّي لم أحظ بالتفرّغ الكافي لإنجازها، وإن لم أنجب أطفالا أضحّي من



أجلهم، فذلك لأنّي لم أعثر على الرجل الذي باستطاعتي الحياة معه. وتبقى لديّ إذن، مجموعة استعدادات وميولات وممكنات غير موظّفة وقابلة للاستمرار هي التي تمنحني قيمة ليس بإمكان السلسلة البسيطة لأفعالي أن تسمح بإنتاجها.

الإنسان هو ما ينبغي أن يكون عليه

في حين أنّه بالنسبة إلى الوجودية، ليس هناك حبّ آخر في الواقع سوى الذي نكوّنه، وليست هناك إمكانية حبّ أخرى سوى التي تتجلّى في حب ما. ولا توجد عبقرية إلاّ تلك التي تتجلّى في الآثار الفنية. فعبقرية بروست[1] تتجلّى في مجمل الآثار الفنية التي أنتجها. كما تتجلّى عبقرية راسين[2] في سلسلة

---

(1) - بروست(مارسيل) 1921-1871، كاتب فرنسي. اعترض على أيّ تفسير للآثار الأدبية بناء على الحياة الخاصّة لمؤلفها. تفرّغ في عزلة تامّة للتأليف رغم مرضه وكان من أهمّ انتاجاته «نحو البحث عن الزمن الضائع» الذي مثّل منعرجا حاسما في تاريخ الرواية في القرن العشرين. وقد كانت الظروف التي واجهها في مرحلة شبابه، سواء من جرّاء صداقته لبعض المتعجرفين في الفترة التي اندلعت فيها قضية دريفيس، أو مغامرته العاطفية التي لا تخلو من نزعة لتملّك المحبوب، علاوة على ولعه بتأمّل الآثار الفنّية، كانت هذه الظروف سببا في فشل بحثه عن السعادة ودافعا لبروز رغبة الكتابة بفضل اكتشاف القدرة على الاستنجاد بالذاكرة العفوية التي توحّد الماضي والحاضر ضمن الإحساس نفسه، وقد تميّز أسلوب التعبير عن هذه القدرة بالكشف عن النوايا المتخفّية خلف المظاهر الاجتماعية واستثمار عالم الرغبات اللاواعية. هاهنا تكمن عبقرية بروست على نحو ما أشار إليها سارتر.

(2) - راسين (جون)1699-1639. شاعر تراجيدي فرنسي، تلقّى تربية دينية في بور رويال، تتميّز كتابات راسين المسرحية بطابعها التراجيدي الذي يعوّل على تصوير



مسرحياته التراجيدية[1]، وفيما عدا ذلك لا يوجد أيّ شيء؛ لماذا ننسب إلى راسين إمكانية كتابة مسرحية تراجيدية جديدة بما أنّه لم يقم بكتابتها فعلا؟ فحين يلتزم إنسان ما في حياته، فإنّه يرسم صورته، وخارج هذه الصورة لا يوجد أيّ شيء. قد يبدو هذا التفكير قاسيا فعلا، بالنسبة إلى من لم ينجح في حياته، غير أنّه يهيّئ الناس حتّى يفهموا من جهة أخرى، أنّ الواقع وحده هو المهمّ، وأنّ الأحلام والانتظارات والآمال تسمح لهم فقط بتحديد الإنسان على أنّه حلم خائب أو أمل مُجْهض، أو على أنّه انتظارات غير نافعة. أي أنّها تعرّفه بالسلب لا بالإيجاب.

الشخوص ضمن أوضاع مأسوية فتبدو وكأنّها ضحايا انفعالات عنيفة ومدمّرة لا طاقة لهم للسيطرة عليها، لذلك لا يدّخرون جهدا في السعي نحو إثبات ذواتهم وتجسيم إرادتهم دون أن يتمكّنوا من النجاح في مسعاهم، وإنّما هم على عكس ذلك يتسبّبون في إذاية من يحبّونهم وأحيانا يتسبّبون في موتهم ممّا يقودهم إلى القبول بفكرة بؤس الواقع البشري والاستسلام إليه.

(1) – التراجيديا: تمثّل أحد أساليب الفن المسرحي القائم على الدراما، فالشكل التراجيدي يصوّر مأساة أو أحداث مؤلمة لا تخلو من إثارة المشاعر والانفعالات. ويعود أصل التسمية إلى اليونانيين الذين اهتمّوا باستعراض الأحداث التاريخية و تقديم بعض الطقوس الدينية وفق أسلوب درامي يبعث على الخوف والحزن. وقد تناول أرسطو مسألة التراجيديا بطريقة أضفت عليها طابعا ملتزما يجسّم شهامة الإنسان بحيث تقوم التراجيديا على تصوير شخصية مميّزة تتعرّض إلى ظروف عصيبة تحمل على التعاطف معها، يقول أرسطو في هذا الصدد: «هيكل العمل التراجيدي لا ينبغي أن يكون بسيطا، بل معقدا، وأن يمثل الحوادث التي تثير الخوف والشفقة.»



الإنسان ليس شيئا آخر غير حياته

ومع ذلك، عندما نقول:" لستَ شيئا آخر غير حياتك"، فهذا لا يعني أنّ قيمة الفنّان تقدّر من خلال آثاره الفنّية فحسب، بل هناك آلاف الأشياء الأخرى التي تساعد أيضا على تعريفه. ما نريد قوله، هو أنّ الإنسان ليس شيئا آخر سوى سلسلة مشاريع، وأنّه يمثّل نتاجها وتنظيمها ومجموعة العلاقات التي تكوّن هذه المشاريع. و في هذه الظروف، ما يؤاخذوننا عليه هنا ليس في الواقع تشاؤمنا، وإنّما شدّة تفاؤلنا.

التشاؤم أم شدّة التفاؤل

فإذا كان الناس يؤاخذون كتاباتنا الروائية التي نصف فيها كائنات خاملة وضعيفة وجبانة، وحتى بيّنة القبح أحيانا، فذلك ليس فقط لأنّ هذه الكائنات خاملة وضعيفة وجبانة أو قبيحة، لأنّنا إذا كنا نعلن، مثل زولا، أنّها كذلك بسبب الوراثة وبسبب تأثير الوسط والمجتمع وبسبب حتمية عضوية أو نفسية، فإنّ الناس سيطمئنّون وسيقولون:"هو ذاك، فنحن خلقنا على هذا النحو، وليس باستطاعة أيّ شخص فعل شيء حيال ذلك."



غير أنّ الوجودية عندما تصف جبانا، فإنّها تعتبر هذا الجبان مسؤولا عن جبنه، فهو ليس كذلك لأنّ له قلبا أو رئة أو مخّا جبانا، إنّه لا يكون كذلك انطلاقا من بنيته الفيزيولوجية، وإنّما هو كذلك لأنّه تشكّل على صورة جبان بفعل أعماله. لا يوجد مزاج جبان، هناك أمزجة عصبية وهناك دم بئيس أوأمزجة غنيّة كما يقول كرماء القوم، لكنّ صاحب الدّم البئيس ليس جبانا لهذا الاعتبار، لأنّ ما يكوّن الجبن هو فعل التخلّي أو الاستسلام. والمزاج ليس فعلا، ويعرّف الجبان انطلاقا من الفعل الذي قام به. وما يشعر به الناس في سريرتهم ويسبّب فزعهم هو أنّ الجبان الذي نقدّمه يُعَدُّ مُذْنِبًا لكونه جبانا، وما يريدونه هو أن يولد الإنسان جبانا أو بطلا. ومن بين المآخذ الموجّهة غالبا ضدّ "دروب الحرية"[1] ما يصاغ على النحو التالي: كيف تجعلون

(1) – «دروب الحرية»، سلسلة روائية ألّفها سارتر وصدرت سنة 1965. تشتمل على ثلاث روايات: «سنّ الرشد»، «وقت التنفيذ»، «الحزن العميق». الشخوص الرئيسية في هذه الثلاثية هي ماتيو(أستاذ الفلسفة) ودانيال وبروناي. ينشد هؤلاء الشخوص تحقيق الحرية فتتنوّع مسالكهم والدروب التي ينتهجونها للوصول إلى مبتغاهم. فماتيو يرفض الاعتراف بمؤسّسة الزواج مع كونه على علاقة غرامية بفتاة. أثمرت هذه العلاقة حملا حاول ماتيو بكلّ الطرق التخلّص منه هروبا من المسؤولية. بينما يحاول زميله دانيال بكلّ السبل التزوّج من هذه الفتاة رغم علمه بحملها ورغم نزعة الجنسية المثلية التي يتميّز بها. وأمّا بروناي الذي عُرف بانتمائه الشيوعي، فإنّه يغيّر وجهته ويعبّر عن مناصرته للجمهوريين. يُستدعى ماتيو للقيام بالخدمة العسكرية وفي الأثناء يقع في غواية زوجة أخيه التي لم تدخّر جهدا للإيقاع به، فيقع



من الناس الضعفاء في النهاية أبطالا؟ إنّ هذا الاعتراض يثير بالأحرى السخرية، لأنّه يفترض أنّ الناس يولدون أبطالا، وهذا ما يتمنّى الناس اعتقاده في الواقع. إذا ولدت جبانا فستكون مطمَئنا تماما، لا تستطيع فعل شيء، ستظلّ جبانا مدى حياتك مهما فعلت. وإذا ولدت بطلا، ستكون أيضا مطمئنّا تماما، وستظلّ بطلا طيلة حياتك، تشرب وتأكل كما يفعل البطل. وما تقوله الوجودية هو أنّ الجبان يجعل من نفسه جبانا، والبطل يجعل من نفسه بطلا، ثمّت دائما إمكانية بالنسبة إلى الجبان كي يتخلّص من جبنه وبالنسبة إلى البطل أن يكُفَّ عن أن يكون بطلا. المهمّ هو الالتزام الكلي،لأنّ ما يدفعك نحو الالتزام كلّيا ليس حالة خاصّة أو فعلا خاصّا.

الوجودية منزع تفاؤلي

هكذا، نكون قد أجبنا فيما أعتقد، عن جملة من المآخذ المتعلّقة بالوجودية. ألا ترون بأنّها لا يمكن أن تكون فلسفة

ماتيو في نوع من الضيق الذي يدفعه نحو التفكير في الانتحار. وبناء على ما رآه من دمار خلفته الحرب وما تسبّبت فيه من رعب، يكتشف زيف الاعتقاد في حرية مطلقة ويسقط في ضرب من اليأس. وفي نفس الإطار يظهر بروناي ممزّقا بين انتمائه الشيوعي ونزعته البرجوازية الكامنة فيه؛ على خلاف دانيال الذي يلوذ بالدين وينقطع إلى العبادة من منطلق اعتقاده أنّ التأمّل في الذات الإلهية مصدر استقرار وتوازن. هكذا تتعدّد مواقف البشر وتتباين بموجب الطرق والدروب التي يتوخّاها الإنسان في سعيه الدؤوب نحو الحرية.



يأس بما أنّها لا تعرّف الإنسان إلاّ من خلال الفعل؟ فهي ليست توصيفا متشائما للإنسان، فليس هناك منزع أكثر تفاؤلا منها بما أنّها تعتبر أنَّ مصير الإنسان موكول إليه هو ذاته، وهي ليست محاولة لإحباط الإنسان عن الفعل، بما أنّها تعلن أن لا أمل إلاّ في فعله وأنّ الشيء الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل. بناء على ذلك، نكون في هذا المستوى، إزاء أخلاق الفعل والالتزام.

الذاتية

غير أنّهم يؤاخذوننا أيضا انطلاقا من بعض هذه المعطيات: أنّنا حبسنا الإنسان داخل ذاتية فردية، وهنا أساؤوا فهمنا بشدّة. فنقطة انطلاقنا هي بالفعل ذاتية الفرد، بالنظر إلى مبرّرات فلسفية صرفة. ليس لأنّنا بورجوازيون[1]، وإنّما لأنّنا نريد تأسيس منزعنا على الحقيقة وليس على جملة من النظريات المنمّقة الملأى بالأمل، لكن دون أسس واقعية. ولا يمكن أن توجد حقيقة أخرى في المنطلق غير الحقيقة التالية: "أنا أفكر إذن أنا موجود."[2] هاهنا تكون الحقيقة المطلقة للوعي الذي يدرك ذاته.

---

(1) – كان نعت البرجوازي يطلقه اليساريون وخصوصا ذوو النزعة الماركسية.

(2) – يمثّل هذا الإقرار في فلسفة ديكارت المبدأ الأول الذي تستمدّ منه الذات يقينها بذاتها وتشرع من خلاله في بناء المعرفة على أسس وطيدة وأرضية صلبة.



الكوجيتو

وكلّ نظرية تتناول الإنسان خارج هذه اللحظة التي يدرك فيها ذاته بذاته هي قبل كلّ شيء نظرية تلغي الحقيقة لأنّه خارج هذا الكوجيتو الديكارتي، تكون كلّ الأشياء احتمالية، وأيّ مذهب في الاحتمالات لا يكون متعلّقا بحقيقة ينهار في العدم؛ وكي نعرّف الاحتمال علينا امتلاك الحقّ. إذن، كي تكون هناك حقيقة ما، ينبغي أن توجد حقيقة مطلقة. وهذه الحقيقة بسيطة، سهلة المنال وفي متناول الجميع، إذ تتمثّل في أن ندرك أنفسنا دون وسائط.

الوجودية والمادية

وفي المقام الثاني، تعدّ هذه النظرية الوحيدة التي منحت الإنسان كرامته، وهي الوحيدة التي لم تجعل منه موضوعا. فمن نتائج كل تصوّر مادّي التعامل مع جميع الناس، بما في ذلك ذاتي نفسها، على أنّها موضوعات، أي مجموعة من ردود الأفعال الحتمية التي لا تتميّز أبدا عن مجموعة الخصائص والظواهر التي تشكّل طاولة أو كرسيا أو حجرا. نريد على وجه التدقيق، أن ننشئ مملكة الإنسان بصفتها مجموعة من القيم المتميّزة عن العالم المادي. غير أنّ الذاتية التي توصّلنا إليها هاهنا تحت



عنوان الحقيقة، ليست ذاتية فردية خالصة، إذ بينّا أنّنا لا نكتشف أنفسنا فحسب داخل الكوجيتو، وإنّما نكتشف الآخرين أيضا.

الذاتية الديكارتية والذاتية الوجودية

فمن خلال: "أنا أفكّر"، ندرك أنفسنا بأنفسنا أمام الآخر،على عكس فلسفَتَيْ ديكارت وكانط، فالآخر أيضا يمثّل يقينا لا يقلّ عن يقيننا بأنفسنا. فمثلما يُدْرِكُ الإنسان نفسه مباشرة من خلال الكوجيتو، فإنّه يَكْتَشِفُ أيضا الآخرين جميعا، وهو يكتشفهم بصفتهم شرط وجوده. ولقد أدرك أنّه لا يمكنه أن يوجد (بالمعنى الذي نقول فيه إنّنا روحانيون أو إنّنا أشرار أو إنّنا غيورون)، إلاّ إذا اعترف به الناس على هذا النحو.

وجود الآخر

ولكي أحصل على حقيقة ما عنّي، ينبغي أن أمرّ عبر الآخر. فالآخر ضروري لوجودي على قدر ضرورته لكي أكوّن معرفة عن نفسي. وضمن هذه الشروط، فإنّ اكتشاف ما هو حميم فيَّ، سيكشفني في الوقت نفسه للآخر بصفته حرية ماثلة قبالتي، فالآخر لا يفكر و لا يريد إلاّ من أجلي أنا أو ضدّي؛ وهكذا، فإنّنا



نكتشف في الحال عالما سنسمّيه البينذاتية[1]، ويقرّر الإنسان في هذا العالم ما يكون، وما يكون الآخرون.

الظرف الإنساني

إضافة إلى ذلك، إذا كان من المستحيل أن نجد لدى كلّ إنسان ماهية كونيّة ستكون هي الطبيعة الإنسانية، فإنّه توجد مع ذلك كونيّة إنسانية للظرف. فليس من باب الصّدفة أن يتحدّث مفكّرو اليوم بأكثر طواعية عن الظّرف الإنساني منه عن طبيعة الإنسان. وهم يفهمون الظّرف بقليل أو كثير من الوضوح على أنّه مجموع الحدود الماقبليّة الّتي ترسم وضعيّته الأساسيّة في الكون.

الوضعية التاريخية والظرف الإنساني

إنّ الأوضاع التّاريخيّة لتختلف، بحيث يحدث للمرء أن

(1) – البينذاتية: لفظ مركّب من لفظين: «بين» inter و«ذاتية» subjectivité؛ ويفيد المقطع الأوّل علاقة بينيّة أو معيّة، في حين يعبّر المقطع الثاني عن دلالة عودة الذات إلى نفسها. وتفيد كلمة البينذاتية علاقة الذات بذات أخرى أو علاقة بين الذوات لتعبّر بذلك عن رفض النزعة الذاتية المحضة أو مبدإ عزلة الذات وتعاليها. برز معنى البينذاتية خاصّة مع الفلسفة الوجودية والفلسفة الفينومينولوجية ويؤكّد على أنّ وجود الذات لا يكون إلاّ من خلال تواصلها مع غيرها من الذوات فتتحرّر الذات من نزعة تمركزها حول ذاتها بناء على علاقتها مع الآخرين، ممّا يجعل من البينذاتية أفقا مشتركا يجمع بين سائر الذوات في إطار وحدة يتحقّق داخلها التفاعل واللقاء بين ذات وأخرى.



يولد عبدا في مجتمع من القرون الوسطى أو نبيلا في مجتمع إقطاعي أو بروليتاريا ولا يتغيّر، إنّما هي الضّرورة الّتي تفرض عليه أن يوجد في العالم، وأن يعمل فيه، ويعيش فيه بين الآخرين وأن يكون فيه كائنا فانيا. إنّ الحدود ليست ذاتية ولا موضوعيّة، هي بالأحرى ذات وجهين، وجه موضوعيّ ووجه ذاتيّ، إنّها موضوعيّة لأنّها تعترضنا في كل مكان وهي قابلة للتّعرّف أينما كانت، وهي ذاتية لأنّها معيوشة، وهي لا تمثّل شيئا إذا لم يعشها الإنسان. أي إذا لم يتعيّن بحرّية في وجوده من خلال علاقته بها. ورغم أنّ المشاريع يمكنها أن تكون متنوّعة، فلا واحد منها على الأقلّ سيكون غريبا تماما بالنسبة إليّ، لأنّها سَتَمْثُلُ جميعها بمثابة محاولة لاختراق هذه الحدود أو دفعها أو إنكارها أو التكيّف معها.

كونية المشروع الفردي

وبالنتيجة، فأيّ مشروع، مهما يكن فرديا، له قيمة كونيّة. أيّ مشروع حتّى وإن كان لصينيّ أو لهنديّ أو لإفريقي، يمكن أن يفهمه أوروبي. وهذا يعني أن الأوروبيّ سنة 1945 يمكنه أن يُلْقِي بنفسه صوب إمكانياته القصوى انطلاقا من وضعيّة على شاكلة الصّيني والهندي أو الإفريقي. فيستعيد في ذاته مشروع [هذا] الصّيني والهندي والإفريقي. ثَمَّ كونيّة لكلّ مشروع، بمعنى أنّ



كلّ مشروع هو قابل كي يفهم من قبل أيّ إنسان: وهذا لا يعني إطلاقا أنّ هذا المشروع يعرّف الإنسان تعريفا نهائيا، وإنّما يمكن أن يجد الإنسانَ من جديد.

ثَمَّ دائما طريقة لفهم البليد والطّفل والبدائي أو الغريب، شريطة أن تكون لدينا المعلومات الكافية.

كونية الإنسان

بهذا المعنى يمكننا القول بوجود كونيّة للإنسان؛ لكنّها ليست كونيّة معطاة، إنّها مبنية على الدّوام. إنّني أبني الكوني باختياري لنفسي، إنّني أبنيه بفهم مشروع أيّ إنسان آخر من أيّ عصر كان. مطلق الاختيار هذا، لا يلغي نسبيّة كلّ عصر.

الالتزام

فما تكابد الوجودية من أجل بيانه، إنّما هو الرّبط بين الطّابع المطلق للالتزام الحرّ الّذي يتحقّق كلّ إنسان بواسطته عندما يجسّم ضربا من الإنسانيّة، التزام مفهوم دوما في أيّ عصر كان ومن أيّ كان، وبين نسبية المجموع الثقافي الّذي يمكن أن ينجم عن اختيار من هذا القبيل؛ علينا أن نؤكّد نسبية الدّيكارتية والطّابع المطلق للالتزام الدّيكارتي في آن. بهذا المعنى يمكننا القول إن



شئتم أنّ كلّ واحد منّا يصنع المطلق وهو يتنفس أو يأكل أو ينام أو يتصرّف بأيّة طريقة كانت. لا فرق إطلاقا بين أن أوجد وجودا حرّا، أو أن أوجد في صيغة مشروع، أو في صيغة وجود يختار ماهيته، وبين وجود مطلق. ولا فرق إطلاقا بين أن أكون مطلقا متموقعا بصفة مؤقّتة، بمعنى مطلق تموقع في التّاريخ، وبين أن أكون قابلا لكي أفهم على نحو كوني.

الاختيار والذاتية

وهذا لا يحلّ تماما اعتراض الذّاتوية. وفعلا، مازال يأخذ هذا الاعتراض أشكالا عدّة، الشّكل الأوّل هو في ما يلي: يقال لنا إذن يمكنكم فعل أي شيء، وهذا ما يُعبَّر عنه بطرائق شتّى. هم ينعتوننا أوّلا بالفوضوية، ثمّ يقولون لا يمكنكم أن تحكموا في شأن الآخرين إذ لا مبرّر لتفضيل مشروع على آخر؛ وأخيرا يمكنهم أن يقولوا لنا: كلّ ما في اختياركم مجانيّ، إنكم تعطون بيد ما تنتظرون أخذه بالأخرى. هذه الاعتراضات الثلاثة ليست جادّة تماما. نبدأ بالاعتراض الأوّل القائل: يمكنكم اختيار أيّ شيء. الاعتراض ليس دقيقا. فالاختيار ممكن بمعنى ما، لكن ما هو غير ممكن هو ألاّ نختار. يمكن أن أختار دائما، لكن عليّ أن أعرف أنّني إذا لم أختر، أكون قد اخترت أيضا. ورغم أنّ هذا يبدو مغرقا في الصورية فله أهميّة بالغة لكبح جماح الهوى والنّزوة



فإذا كنت حقًّا مضطرًّا لاختيار موقف إزاء وضعيّة من قبيل الوضعيّة الّتي تجعلني أكون شِقِّيًا[1]، فيمكنني أن أقيم روابط مع كائن من جنس آخر ويمكن أن أنجب أطفالا، وفي كلّ الحالات أتحمّل مسؤوليّة اختيار ما، إن ألتزم بهذا الاختيار وبالتزامي الشخصي ألزم الإنسانية قاطبة، حتّى وإن لم تعيّن اختياري أيّة قيمة ما قبليّة، فهذا [الاختيار] لا علاقة له بالنّزوة.

الاختيار والفعل المجاني لدى أندريه جيد

وإذا اعتقدوا بأنهم يجدون مجدّدا النظرية "الجيدية" للفعل المجاني هاهنا، فهم لا يرون الفارق الشاسع بين هذا المنزع ومذهب جيد A.Gide. أندريه جيد لا يعرف ماذا تعني وضعية ما؛ إنّه يتصرف بمقتضى النّزوة لا غير. وعلى عكس ذلك يوجد الإنسان بالنسبة إلينا في وضعية منظّمة، أين يكون هو نفسه ملتزما، ويلزم باختياره الإنسانية جمعاء، وهو لا يستطيع تجنّب الاختيار: فإمّا أنّه سيتعفّف أو هو سيتزوّج دون أن ينجب أطفالا؛ أو أنّه سيتزوّج وينجب أطفالا؛ ومهما يكن من أمر ومهما فعل، يستحيل عليه ألاّ يتحمل مسؤولية تامّة إزاء هذا المشكل. لا شكّ

(1) - شِقِّيٌ: يُقصَدُ كلّ ذي شقٍّ يمكّنه من التناسل.



أنّه يختار من دون أن يرجع إلى قيم جاهزة، لكن من الظّلم نعته بالنّزوة. لنقل بالأحرى إنّه عليه مقارنة الاختيار الأخلاقي بإنشاء أثر فنّي.

الأخلاق والإنشاء

وعلينا أن نتوقف حالا هاهنا لكي نشدّد على القول بأنّ الأمر لا يتعلّق بأخلاق إنشائية، إذ إنّ منافسينا هم على درجة من سوء النيّة بحيث يؤاخذوننا حتّى على ذلك. والمثال الّذي اخترته ليس إلاّ على سبيل المقارنة. فهل حدث ولو مرّة والحالة هذه، أن آخذنا فنانا يرسم لوحة على أنّه لم يستوح عمله من القواعد الجاهزة قبليًّا؟ هل عيّنّا مرّة ما هي اللّوحة الّتي عليه أن يرسمها؟ من باب تحصيل الحاصل أنّه لا توجد لوحة معيّنة يجب رسمها وأنّ الفنّان يندفع في تشكيل لوحته، وأنّ اللّوحة الّتي سترسم هي تحديدا اللّوحة الّتي كان عليه رسمها؛ من البديهي ألاّ توجد قيم إنشائية ماقبليّة، لكن توجد قيم تُرى لاحقا في انسجام اللّوحة وفي الرّوابط الّتي توجد بين إرادة الخلق والنّتيجة. لا أحد يستطيع التصريح بما سيكون عليه الرّسم غدا؛ لا يمكن الحكم في شأن الرّسم إلاّ بعد الإنجاز. فما علاقة ذلك بالأخلاق؟ نحن في نفس الوضعيّة الإبداعية، لا نتحدّث إطلاقا عن مجانية أثر فنّي.



فعندما نتحدّث عن قماشة لبيكاسو[1]، لا نقول أبدا إنّها مجانية؛ نحن نفهم جيّدا أنّها تكوّنت على النّحو الّذي هي عليه في الوقت نفسه الّذي كان يرسم فيه، وأنّ مجموع أثره يمتزج بحياته.

الأخلاق الوجودية

الأمر كذلك على المستوى الأخلاقي فما هو مشترك بين الفنّ والأخلاق، هو أنّ لدينا خَلْقًا وابتكارا في الحالتين. إذ لا يمكننا أن نقرّر مسبّقا ما علينا فعله.

أظنّ أنّي بيّنت لكم الأمر بما فيه الكفاية عندما حدّثتكم عن حالة هذا التلميذ الّذي جاء لمقابلتي، وكان يمكن أن يتّجه إلى المذاهب الأخلاقية سواء أكانت أخلاقاً كانطيّة أو غيرها دون أن يجد فيها أيّ نوع من أنواع التوجيه البتة؛ لقد كان مضطرّا إلى ابتكار قانونه بنفسه. ولن نعتبر أبدا أنّ هذا الرّجل الّذي قد يكون اختار البقاء مع أمّه مستندا إلى القاعدة الأخلاقيّة القائلة بالمشاعر والفعل الفردي والشفقة العينيّة، أو قد يكون اختار الذّهاب إلى انجلترا، مفضّلا التّضحية، لن نعتبر اختياره اعتباطيّا.

---

(1) – بيكاسو (بابلو) Pablo Picasso1881– 1973 يُعْزى إليه بعث التكعيبية بمعيّة جورج براك متأثّرين بأعمال الفنّان سيزان ودراسة الفن البدائي والنحت الافريقي. وأهمّ أعماله التي لقيت إعجابا وحقّقت شهرة فيها بعد لوحة «غارنيكا» إلى جانب لوحة «آنسات آفينيون». لقد عمل بيكاسو بواسطة لوحاته على بلورة رؤية جديدة للإنسان والعالم استنادا إلى أسلوب فنّي يحتكم إلى شعور الفنان وحالاته الوجدانية.



الإنسان يختار أخلاقه

فالإنسان يصنع نفسه، إنّه ليس ما هو بَدْءًا؛ إنّه يصنع نفسه باختياره لأخلاقه، وضغط الظّروف هي من القوّة بحيث لا يمكن ألاّ يختار واحدة من بينها. إنّنا لا نعرّف الإنسان إلاّ بالنّسبة إلى التزام ما، ومن العبث إذن أن يعاتب بعضنا بعضا بالحديث عن مجانيّة الاختيار.

ليس الاختيار مجانيا

ثانيا: يقال لنا، لا يمكنكم إصدار حُكْم في شأن الآخرين. وهذا صحيح من جهة ما، وخاطئ من جهةٍ أخرى. صحيح من جهة أنّه في كلّ مرة يختار [المرء] التزامه ومشروعه بكلّ صدق وبكلّ صفاء، يستحيل أن نفضّل عليه بديلا عنه مهما يكن مع ذلك هذا المشروع.

الوجودية ومصطلح التقدّم

صحيح أنّنا لا نؤمن بالتقدّم في هذا السّياق؛ فالتقدّم تحسّن؛ والإنسان هو دائما هو هو إزاء وضعيّة تتغيّر، والاختيار يبقى دائما اختيارا في وضعيّة ما. إنّ المشكل الأخلاقي لم يتغيّر منذ كنّا نستطيع الاختيار بين الاستعباديّين واللاّ استعباديّين. زمن



الحرب الأهلية[1] وفي الزّمن الحاضر أين يمكن أن ننحاز؟ إلى الحركة الثّوريّة الشّعبية أو إلى الشيوعيين على سبيل المثال.

يختار الإنسان بالنظر إلى الأخرين

لكن يمكننا مع ذلك أن نصدر حكما بما أنّنا نختار كما أسلفت لكم القول قبالة الآخرين، ويختار بعضنا البعض قبالة الآخرين. يمكننا أن نحكم في البداية أنّ بعض الاختيارات مبنية على الخطإ وأخرى مبنيّة على الصّواب (وقد يكون هذا حكما منطقيا لا حكما مسبقا). يمكننا أن نحكم بشأن إنسان بالقول إنّه ذو نيّة سيّئة. فإذا عرّفنا وضعيّة الإنسان على أنّها اختيار حرّ من

(1) – الحرب الأهلية: في إشارة إلى الحرب الأمريكية التي استمرّت من1861 إلى1865 وتُعْرَفُ أيضا بالحرب الانفصالية، ذلك أنّ إحدى عشرة ولاية من ولايات عبيد الجنوب أعلنت الانفصال عن الولايات المتحدة وأسست الولايات الكنفدرالية الأمريكية تحت قيادة جيفرسون. فبمجرّد ما بدأت انتخابات الرئاسة في سنة 1860، قام ابراهام لنكلن الذي كان قائد الحزب الجمهوري ورئيس أمريكا، بحملة ضدّ نظام الرقّ ومظاهر العبودية آنذاك، وعارض بشدّة مشروع توسيع العبودية خارج الدول التي توجد بها فعلا. وعلى إثر فوز الحزب الجمهوري في الانتخابات أعلنت سبع من دول الجنوب انفصالها الذي اعتبرته الحكومة الأمريكية تمرّدا غير مشروع فرفضت هذا الانفصال ممّا أدّى إلى اندلاع الحرب في 1861، هاجمت القوات الكونفدرالية قاعدة عسكرية للولايات المتحدة في فورت سومتر بولاية كارولينا الجنوبية. ردا على ذلك دعا لينكولن إلى تشكيل جيش من المتطوعين من كل دولة، مما أدى إلى إعلان انفصال أربع دول أخرى من عبيد الجنوب. أعد كلا الجانبين الجيوش وسيطر الاتحاد على الولايات الحدودية في وقت مبكر من الحرب، وفرض حصارا بحريا سنة 1862، أطلق لنكولن إعلان تحرير العبيد مما حقق هدف الحرب ألا وهو إلغاء نظام الرقّ وإنهاء العبودية تماما.



دون اعتذارات ولا نجدة، فكلّ رجل متخَفٍّ وراء عذر أهوائه، وكلّ إنسان يختلق حتميّة هو إنسان سيّء النّيّة. قد يُعْتَرَضُ علينا [بالتّساؤل التالي] ولماذا لا يختار نفسه بنيّة سيّئة؟

النيّة السيئة

أجيب على ذلك أنّه ليس لي أن أحكم عليه أخلاقيّا، وإنّما أعرّف نيّته السّيّئة على أنّها خطأ. ولا يمكننا أن نفلت هاهنا من حُكْمٍ للحقيقة. النّيّة السّيّئة هي بلا ريب كذبة لأنّها تطمس مجموع حرّية الالتزام. قد أقول في نفس المستوى أيضا، أنّ ثمّ نيّة سيّئة إذا اخترت أن أعلن بأنّ قيما وجدت قبلي و إنّي أريدها، في الوقت الّذي أعلن فيه أنّها تفرض عليّ فرضا. وهذا يجعلني في تناقض مع ذاتي. فإذا قيل لي: وإذا أردت أن أكون سيّء النيّة؟ سأجيب: لا مبرّر إطلاقا في ألاّ تكون كذلك، لكنّني أعلن أنّك كذلك، وأنّ الموقف الأدقّ انسجاما هو موقف النيّة الحسنة.

الحرية

وأنّه يمكنني إضافة إلى ذلك أن أصدر حكما أخلاقيّا. عندما أعلن بأنّ الحرّية لا يمكن أن يكون لها من هدف سوى أن تختار ذاتها من خلال كلّ وضعيّة عينية، إذا حصل أن اعترف المرء أنّه



يضع قيما في الإهمال، فهو لا يستطيع بعدها أن يريد إلاّ شيئا واحدا، هو الحرّية بما هي أساس كلّ القيم. وهذا لا يعني أنّه يريدها في [المعنى] المجرّد. هذا يعني ببساطة أنّ أعظم دلالة لأفعال البشر ذوي النّوايا الحسنة إنّما هي البحث عن الحرّية بما هي حرّية.

إنّ المرء الّذي ينخرط في نقابة شيوعيّة أو ثوريّة، يريد أهدافا ملموسة، وتؤدّي هذه الأهداف إلى إرادة مجرّدة للحرّية؛ لكن هذه الحرّية نريدها في ما هو عيني. إنّنا نريد الحرّية للحرّية ومن خلال كلّ وضعيّة خاصّة. إنّنا ونحن نريد الحرّية، نكتشف أنّها ترتبط برمّتها بحرّية الآخرين، وأنّ حرّية الآخرين ترتبط بحرّيتنا.

حرية الآخر

والأكيد أنّ الحرّية بما هي تعريف للإنسان لا ترتبط بالغير، لكن بمجرّد الالتزام، سأكون مضطرّا أن أريد حرّيتي في الوقت نفسه الّذي أريد فيه حرّية الآخرين، إنّني لا أستطيع أن أتّخذ حرّيتي هدفا إلاّ إذا اتّخذت من حرّية الآخرين هدفا أيضا.

الصدق

ونتيجة لذلك، عندما اعترفت بصدق تامّ أنّ الإنسان هو كائن



ماهيته مسبوقة بالوجود وأنّه كائن حرّ لا يمكنه وفي أيّ ظرف كان إلاّ أن يريد حرّيته، فإنّني أكون قد اعترفت في الوقت نفسه أنّني لا أستطيع أن أريد إلاّ حرّية الآخرين. وهكذا، يمكنني بناء أحكام باسم إرادة الحرّية هذه، المشتقّة من الحرّية ذاتها، [أحكام] بشأن كلّ من ينزع إلى أن يخفي عن نفسه مجموع وجوده العفوي ومجموع حرّيته. إنّ الأفراد الذين سيخفون حرّيتهم التّامّة بتوخّي الرّصانة أو التّعلّل بالحتميّات، سأنعتهم بالجبناء؛ أمّا الآخرون الذين سيحاولون بيان أنّ وجودهم كان حتميّا في حين أنّها الصّدفة عينها التي سبّبت ظهور الإنسان على الأرض فسأنعتهم بالقذرين. لكن سواء أكانوا جبناء أو قذرين، فهؤلاء لا يمكن الحكم عليهم إلّا على مستوى الصّدق التّام. وهكذا فرغم أنّ مستوى الأخلاق سيكون متغيّرا فإنّ وجها من هذه الأخلاق سيكون كونيّا. يعلن كانط أنّ الحرّية تريد ذاتها وتريد حرّية الآخرين، لِيَكُنْ، لكنّه يقدّر أنّ ما هو صوري و ما هو كوني يكفيان لبناء أخلاق.

الأخلاق المجرّدة والأخلاق الملموسة

نحن نرى على عكس ذلك أنّ مبادئ مفرطة في التجريد تفشل في تحديد الفعل. ولنأخذ مرّة أخرى حالة هذا التلميذ؛ فباسم أيّ شيء، وباسم أيّ مسلّمة أخلاقيّة كبرى تعتقدون أنّه سيقدر



على اتّخاذ قرار بكامل الاطمئنان الفكري بين أن يترك والدته أو أن يبقى إلى جانبها؟ لا توجد أيّة وسيلة للحُكْم. فالمحتوى هو دائما ملموس، وبناء على ذلك هو دائما غير متَوقّع، هنالك ابتكار في كلّ الأحوال. و الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره هو أن نعرف إن كان الابتكار الّذي يتمّ إنّما يتمّ باسم الحرّية.

مثال الطاحونة فوق فلوس

لنتفحّص مثلا الحالتين التّاليتين، سترون في أيّ مستوى تتّفقان ومع ذلك تختلفان. لنأخذ (قصّة) الطّاحونة فوق فلوس. Le Moulin sur la Floss[1] نجد هنا فتاة تدعى ماغي توليفر التي

(1)رواية Le Moulin sur la Floss كتبتها ماريان إيفانس Marian Evans روائية أنجليزية 1880 –1819 و هي أكثر شهرةً باسم مستعار:جورج إليوت George Eliot تتناول نوعا من الحب التراجيدي بين أخ يدعي«توم توليفلر»، مأخوذا برجولته التي تبيح له الحكم والتحكم والعقاب والتسلط وأخته «ماغي» التي يفرض عليها وضعها بصفتها إمرأة الخضوع إلى أوامر الرجل وعنجهيته. ينتمي الأخوان إلى عائلة انجليزية تعيش بقرب طاحونة وكانت هذه العائلة مثل غيرها من العائلات متشبّثة بتقاليد ورثتها منذ أجيال. كان توم حالما بالعدالة التي يتصوّرها الرجل الانجليزي بمنظوره الرجولي، بينما تعاني ماغي من قلق من جرّاء تعارض رغبتها وخصالها الشخصية مع مطالبتها بالطاعة والخضوع. وهنا يريد المؤلف أن يثير مسألة الفوارق في أواخر القرن 19 بين المرأة والرجل، حيث يعمد «توم توليفلر» منذ طفولته إلى الافتخار برجولته أمام أخته التي يقسو عليها ويعاقبها بمقتضى تصوّره للعدل. ولعلّ ذلك ما أثّر على ماغي التي تتسم بمشاعر متفتّحة على الآخرين غير أنّها تبدو ضعيفة ومتردّدة ممّا جعل شخصيتها مركّبة. عندما أصبحت شابّة، انساقت الفتاة وراء انفعالاتها ورحلت بعيدا مع خطيب قريبتها. وعلى إثر عودتها بمفردها وغير متزوّجة، أصبحت موضوع أحاديث جميع أفراد الحيّ الذي تقطنه.



تجسّد قيمة الانفعال، وهي واعية بذلك؛ فهي عاشقة للشّاب ستيفان، وهو خطيب فتاة تافهة. ماغي توليفر هذه، اختارت باسم التضامن الإنساني أن تضحّي بنفسها وتتخلّى عن الرّجل الذي تحبّ بدل أن تفضّل، بِطَيْشٍ، سعادتها الخاصّة.

مثال "دير بارما"

وعلى عكس ذلك تقدّر سانسافيرينا في قصّة دير بارما[1] أنّ الانفعال، هو الّذي يصنع القيمة الحقيقية للإنسان، لذلك ستعلن

لقد ولّدت حالة الاضطراب دوافع متناقضة لديها فأصبحت مذبذبة دائما، تبحث تارة عن حبّ ينتشلها من تقلّباتها وطورا تنقاد إلى لذّة متعجرفة توقع الآخر في شراكها. تدرك ماغي في النهاية معنى التنازل عن رغبتها الخاصّة أي مبدأ الإيثار، فتضحّي بحبّها من أجل الغير. و لذلك تجهد نفسها للظهور من جديد أمام المجتمع بصورة مغايرة مسكونة من جهة أولى، بصور الماضي والإثم الذي ارتكبته، ومحكومة بتأثيم الرأي العام لها من جهة ثانية.

(1) - «دير بارما»: كان فابريس شابا يحلم بالتفوّق والحب، ومن فرط إعجابه بنابوليون بونابرت، التحق بالجيش الامبراطوري وشهد معه معركة واترلو. عاد بعد فترة إلى ميلانو بإيطاليا غير أنّه اتّهم بالليبرالية فأصبح مطاردا من أمير بارما. أنقذته قريبته ذات النفوذ في سانسفرينا التي كانت تكنّ له عاطفة جيّاشة. استخدمت تأثيرها على الوزير الأول لأمير بارما ويدعى موسكا، فوعدها بالعمل على أن يحصل الشاب على منصب ديني. غير أنّ أعداء هذا الوزير أرادوا أن يكيدوا له من خلال استهداف الشخص الذي يحميه أي فابريس الذي استدرج إلى فخّ أوقع به وسجن في برج فارناس. وفي السجن تعرّف فابريس إلى ابنة مدير السجن التي تدعى كليليا. بينما قامت السنسافرينا بتهيئة فراره من خلال تسميم حاكم بارما وإغواء خلفه. وفي كنف الحكم الجديد أصبح فابريس داعية ومبشّرا. عندها أدرك سعادته خاصّة بعد لقائه بحبيبته كليليا غير أنّ الولد الذي أنجباه توفي وحصل الأمر نفسه لكليليا. اعتزل فابريس العالم واعتكف في دير بارما.



بأنّ حبّا عظيما يستحقّ التّضحية؛ وينبغي تفضيله على تفاهة حبّ الزّواج الذي سيجمع بين ستيفان والفتاة الإوزَة الّتي ينبغي أن يتزوّجها؛ إنّها ستختار التّضحية بهذه الأخيرة حتّى تحقّق سعادتها؛ وهي ستضحّي بنفسها كما بيّن ذلك ستاندال[1] على المستوى العاطفي إذا اقتضت منها الحياة ذلك.

إنّنا هنا إزاء ضربين من الأخلاق متناقضين تناقضا تامّا؛ وأزعم أنّهما متكافئان: ففي كلتا الحالتين كانت الحرّية قد طرحت على أنّها هدف. ويمكنكم أن تتخيّلوا موقفين متشابهين كلّ الشبه في مستوى النّتائج: فتاة تفضّل التّنكّر لحبّ بدافع الإيثار، وأخرى تفضّل بدافع النّهم الجنسي تجاهل العلاقات السّابقة لرجل تحبّه. هذان الفعلان يشبهان من الخارج ما كنّا نصفه. ومع ذلك فهما مختلفان تمام الاختلاف؛ فموقف سانسافارينا هو أقرب كثيرا إلى موقف ماغي توليفر منه إلى النّهم المستهتر.

وهكذا ترون أنّ هذا المأخذ الثاني هو صائب وخاطئ في آن. نستطيع أن نختار أيّ شيء إن كان على مستوى الالتزام الحرّ.

---

(1) – ستاندال: Stendhal اسم مستعار للكاتب ماري هنري بايل Marie-Henri Bey-le (1783-1842). روائي فرنسي في القرن التاسع عشر. كان مولعا بالفنون وشديد الإعجاب بإيطاليا التي أقام فيها أثناء فترات عديدة حتّى أنّ رواية «دير بارما» كتبها في إيطاليا سنة 1839 وأعيد نشرها قبل وفاته بقليل. عُرِفَ ستاندال بنزعته الواقعية التي أراد من خلالها أن يجعل رواياته مرآة للواقعَ وانعكاسا للحياة الاجتماعية والسياسية



القيم الوجودية

الاعتراض الثالث هو التّالي:إنّكم تأخذون بهذه اليد ما تعطونه بالأخرى؛ أي أنّ القيم أساسا ليست جدّية بما أنّكم تختارونها. أجيب عن هذا الاعتراض قائلا إنّني لغاضب جدّا أن يكون الأمر على هذا النّحو؛ ولكن إذا كنت قد حذفت الله الأب فلا بدّ بالضّرورة من كائن لابتكار القيم، يجب أن نتعامل مع الأشياء كما هي. ومن ناحية أخرى فالقول بأنّنا نحن الّذين نبتكر القيم لا يعني شيئا آخر سوى هذا[الأمر]: ليس للحياة معنى ما قبلّي. فقبل أن تَحْيَوْا الحياة، لم تكن [هذه] الحياة شيئا، لكن عليكم أنتم أن تضفوا عليها معنى وليست القيمة شيئا آخر سوى هذا المعنى الّذي تختارونه.

الإنسانية

من هنا ترون أنّه بالإمكان خلق مجموعة إنسانيّة. لقد لاموني على السّؤال إن كانت الوجودية منزعا إنسانيّا. لقد قالوا لي: ولكنّكَ كتبتَ في الغثيان[1] أنّ الإنسانويين كانوا على خطإ؛ وكنتَ

---

(1) – الغثيان:أحد روايات سارتر التي نشرها سنة 1938. يصوّر سارتر في هذه الرواية حياة رجل يعيش وحيدا و يقضي وقته بين المطعم الذي يتناول فيه طعامه و المقهى و مكتبة البلدية. فثمّ ضرب من الرتابة المملّة في مجرى حياة هذا الرجل إلى حدّ جعله يعاني أشد المعاناة من الوحشة و الكآبة، الأمر الذي تسبب في غثيانه. ينتاب



تسخر من بعض أصناف الإنسانية فلماذا تعود إليهم الآن؟ وفي الواقع فَلِعِبَارَةِ منزع إنساني دلالتان مختلفتان أشدّ الاختلاف. فيمكن أن نفهم من عبارة منزع إنساني نظرية تجعل من الإنسان غاية وقيمة عُلْيَا، فثمَّ منزع إنساني بهذا المعنى لدى كوكتو[1] على سبيل المثال، حين يعلن أحد شخوص روايته، دورة حول العالم في ثمانين ساع، بأنّ الإنسان مذهل لأنّه يُحَلِّقُ فوق أعالي الجبال بالطّائرة. فهذا يعني أنّي أنا الّذي لم أصنع شخصيّا الطّائرات سأغنَمُ من هذه الاختراعات الخاصّة؛ وأنّني أستطيع شخصيّا أن أعتبر نفسي من جهة أنّي إنسان، كأنّني مسؤول عن أعمال خاصّة قام بها بعض النّاس ونالني شرفها. وهذا سيفترض أنّنا سَنَقْدِرُ على إعطاء قيمة للإنسان من خلال أرقى الأعمال الّتي يضطلع بها بعض البشر.

الإنسانية الكلاسيكية

إن هذا المنزع الإنساني لَهُوَ غامض، إذ بإمكان الكلب وحده

هذا الرجل شعور الاحتقار للناس والأشياء لمجرّد أنهم موجودون. ويسقط في وحدة قاتلة يكتشف في خضمّها عبثية وجوده وأنّه ليس هناك سبب لوجوده هو ذاته، لكنّه حرّ، وباستطاعته البحث والتأمّل في وجوده عبر اللجوء إلى التأليف والكتابة.

(1) - كوكتو (جون) (1963_1889)شاعر فرنسي وفنّان متعدّد الاختصاصات: رسّام ومؤلّف مسرحي ومخرج سينمائي. كانت له صداقات مع مارسيل بروست واندريه جيد وموريس برآي.



أو الحصان أن يكون لديهما حكما إجماليا عن الإنسان ليعلنا أنّه رائع، وهذا ما لا يقدران عليه حسب معرفتي على الأقلّ. لكن لا يمكن أن نقبل من إنسان أن يصدر حكما في شأن الإنسان: إنّ المنزع الإنساني لَيُعْفِيهِ من أيّ حكم من هذا القبيل: إنّ الإنسان الوجودي لا يجعل من الإنسان إطلاقا غاية، لأنه دائما بصدد التّحقّق. وليس لنا أن نعتقد في وجود إنسانيّة يمكننا عبادتها على غرار [ما فعل] أوغست كونت[1]. إنّ عبادة الإنسانيّة تؤول إلى المنزع الإنساني المغلق حول نفسه لدى كونت وينبغي القول إنّه يؤول إلى الفاشية. وهذا منزع إنساني لا نرتضيه.

الإنسانية الوجودية

لكن ثمَّ معنى آخر للمنزع الإنساني يعني بالأساس: إنّ الإنسان يكون باستمرار خارج ذاته، فالإنسان الّذي ينعكس

---

(1) - كونت(أوغست) Auguste comte 1798 - 1857.(صاحب قوانين الحالات الثلاث: الحالة اللاهوتية التي تسبق الحالة الميتافيزيقية، ثم الحالة النهائية هي الوضعية، حيث يستفيد الإنسان في جميع الميادين من تطوّر العلوم. اهتمّ كونت بدراسة النواحي الأخلاقية والدينية إلى جانب دراسة المجتمع والتاريخ والاقتصاد، وأثبت حاجة المجتمع إلى مجموعة منظمة من العقائد يتفق عليها الأفراد جميعا، الأمر الذي يستلزم القضاء على الديانات التقليدية والديانات الموجودة عموما لتحل محلّها ديانة جديدة، أي الديانة الوضعية. تتمحور هذه الديانة حول عبادة الإنسانية كفكرة. ففكرة الإنسانية في الدين الوضعي الجديد تقوم مقام فكرة «الله» في الديانات التقليدية.



خارج ذاته، ويتوه هو الّذي يجعل الإنسان موجودا وهو، من جهة أخرى، يستطيع أن يوجد باتّباع أهداف متعالية؛ إنّ الإنسان باعتباره هذا التّجاوز، وباعتباره لا يدرك الأشياء إلاّ في صلة بهذا التّجاوز، هو في قلب التّجاوز وفي مركزه.

التعالي

لا وجود لعوالم غير عالم الإنسان، عالم الذّاتية الإنسانية. فرابطة التّعالي هذه، بما هي منشئة للإنسان - لا بمعنى أن يكون فيها الله متعاليا وإنّما بمعنى التّجاوز - ومُنْشِئَةٌ للذّاتية بالمعنى الّذي يكون فيها الإنسان حاضرا على الدّوام في عالم إنساني، وليس منغلقا على ذاته، وهذا ما نسميّه منزعا إنسانيا وجوديا. منزعا إنسانيا، لأنّنا نذكّر الإنسان بأنّه لا مشرّع سواه، وأنّه في الإهمال سيقرّر بنفسه ما سيكونه؛ [هو منزع إنساني] لأنّنا نبيّن أنّ الإنسان سيتحقّق بما هو إنسان على وجه الدّقة لا بالعود على ذاته بل ببحثه الدّائم عن هدف خارج ذاته هو هذا التحرّر وهذا التّحقّق المخصوص.

الوجودية والإلحاد

نرى من خلال بعض هذه التأملات أن لا شيء أشدّ ظلما من



الاعتراضات الّتي وجهت إلينا، إنّ المنزع الإنساني ليس شيئا آخر غير جهد يسمح باستخلاص كلّ الاستنتاجات لموقف ملحد منسجم. إنّه لا يبحث البتّة في دفع الإنسان إلى اليأس، لكن إذا سمّينا يأسا كلّ موقف لامؤمن كما يقول المسيحيّون، فإنّ [هذا الموقف] ينطلق من يأس أصلي. إنّ المنزع الوجودي ليس بالضبط إلحادا بالمعنى الّذي يُسْتَنْزَفُ ذاتيا للبرهنة على أنّ الله غير موجود؛ إنّه يعلن على الأرجح: حتّى وإن كان الله موجودا فإنّ ذلك لن يغيّر شيئا؛ هذه هي وجهة نظرنا. وهذا لا يعني أنّنا نعتقد أنّ الله موجود، وإنّما نعتبر أنّ المشكل ليس ذلك الّذي يخصّ وجوده؛ على الإنسان أن يُوجِدَ نفسه من جديد وبنفسه ويُقْنِعَ نفسه أن لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، وقد يكون ذلك حجّة صالحة على وجود الله.

خاتمة

بهذا المعنى، يكون المنزع الوجودي منزعا تفاؤليّا ومذهب عمل، والمسيحيون الذين يخلطون بنيّة سيّئة بين إحساسهم الخاصّ باليأس وبين يأسنا هم فقط الّذين يقدرون على نعتنا باليائسين.




مكتبة
الفكر الجديد

حوار بين

سارتر ونافيل




مكتبة
الفكر الجديد

بيار نافيل: لست أدري إن كانت هذه الإرادة في الإفصاح عن [أفكاركم] ستجعل [هذه الأفكار] مفهومة أم أنّ هذا سيسبّب في إساءة فهمكم أكثر، لكنّني أعتقد بأنّ وضع النّقاط على الحروف في صحيفة العمل Action مازالت تسبّب لكم أيضا سوء الفهم، فعبارتا، يأس وإهمال، لهما وقع أشدّ في نص وجودي. ويبدو لي أنّ اليأس والقلق لديكم هما شيئان أكثر أصالة من مجرّد قرار إنسان يشعر بنفسه وحيدا وعليه أن يقرّر. إنّها صحوة وعي بالظّرف الإنساني لا تحصل في كلّ وقت. فأن نختار أنفسنا دائما، هذا مفهوم، لكن القلق واليأس لا ينتجان يوميّا.

جون بول سارتر: لا أريد أن أقول بالطّبع أنّني عندما أختار بين قطعة مرطّبات، وقطعة حلوى شوكولا، فإنّني أختار قَلِقًا. القلق ثابت، بمعنى أنّ اختياري الأصيل هو شيء ثابت. وفعلا، فالقلق في رأيي هو الغياب التّام للتبرير والمسؤولية إزاء الجميع في آن.



بيار نافيل: كنتُ قد تحدّثتُ من زاوية نظر وضع الأمور في نصابها في جريدة العمل (Action)، ويبدو لي أنّ وجهة نظرك في هذا الأمر قد ضعُفت قليلا.

جون بول سارتر: أقول بكلّ صدق، إنّه من الممكن أن تكون أطروحاتي في صحيفة "العمل" قد ضعُفت قليلا، إذ يحدث في الغالب أن يأتي أناس غير مؤهّلين لذلك ويطرحون أسئلة. أجد نفسي حينئذ إزاء حلّين: إمّا أن أمتنع عن الإجابة أو أن أقبل النّقاش على أرضية تبسيطيّة. لقد اخترت الحلّ الثّاني لأنّنا عندما نعرض في الواقع نظريّات أثناء تدريس الفلسفة في الفصول، فإنّنا نقبل بإضعاف فكر حتّى نجعله مفهوما، وإذا كانت لدينا نظريّة في الالتزام، وجب أن نلتزم إلى أقصى حدّ. وإذا كانت الفلسفة الوجوديّة هي حقّا وقبل كلّ شيء فلسفة تقول: إنّ الوجود يسبق الماهية، فعلينا أن نعيشها حتّى نكون صادقين بحقّ. أن يعيش المرء عيشة الوجودي معناه أن يقبل البذل لهذا المنزع لا أن يفرضه في كتب. إذا أردتم لهذه الفلسفة أن تكون فلسفة الالتزام بحقّ، عليكم أن تأخذوا في الاعتبار النّاس الذين يناقشونها على المستوى السياسي أو المستوى الأخلاقي.

أنتم تؤاخذونني على استعمال لفظ المنزع الإنساني. [لقد فعلت ذلك] لأنّ المشكل يطرح على هذا النحو:إمّا حمل المنزع إلى حيّز فلسفي صرف والتعويل على الصّدفة حتّى يكون له عمل، وإمّا علينا ان نقبل [بالتبسيط] شريطة ألاّ يحرّف



التبسيط هذا المنزع.بما أنّ الناس يطلبون من هذا المنزع شيئا آخر، وهو يريد أن يكون التزاما.

بيار نافيل: إنّ أولئك الّذين يريدون فهمكم سيفهمونكم، أمّا الّذين لايريدون ذلك، فلن يفهموكم.

جون بول سارتر: يبدو أنّكم تتصوّرون دور الفلسفة في المدينة على نحو تجاوزته الأحداث على ما يبدو. منذ عهد قريب لم يكن يهاجم الفلاسفة سوى فلاسفة آخرين. أما العامّي فلم يكن يفهم شيئا من ذلك. والآن فقد تمّ إنزال الفلسفة إلى السّاحة العمومية. ماركس عينه لم ينفكّ في / تبسيط- تيسير-/ فكره، فالبيان الشيوعي هو تبسيط لفكر.

بيار نافيل: الاختيار الأصلي لماركس هو اختيار ثوري.

جون بول سارتر: داهية من يستطيع القول أنّه اختار أن يكون ثوريّا أوّلا وفيلسوفا بعد ذلك، أو أن يكون فيلسوفا ثم ثوريّا. هو فيلسوف وثوري، وهذا يمثّل كلاّ. فماذا يعني أن يكون اختار لنفسه الثورية بداية؟

بيار نافيل: لا يبدو البيان الشيوعي بمثابة تبسيط، بل هو سلاح معركة. أنا لا يمكنني الاعتقاد أنّه ليس فعل التزام. بمجرّد أن استنتج ماركس الفيلسوف أنّه كان لابدّ من الثورة، فقد كان أوّل عمل قام به هو بيانه الشيوعي الّذي هو عمل سياسي. البيان الشيوعي هو الرّابط بين الفلسفة وماركس والشيوعيّة. ومهما



تكن الأخلاق الّتي ستكون لديكم، لا نشعر برابط منطقي بين هذه الأخلاق وفلسفتكم يضاهي متانة الرّابط بين البيان الشيوعي وفلسفة ماركس.

جون بول سارتر: يتعلّق الأمر بأخلاق للحرّية. فإذا لم يوجد تناقض بين هذه الأخلاق وفلسفتنا فلا شيء نطلبه أكثر من ذلك. إنّ أصناف الالتزامات مختلفة بحسب العصور، ففي عصر كان فيه الالتزام صنعا للثورة، وجبت عندئذ كتابة البيان. وفي عصر مثل عصرنا حيث تعدّدت الأحزاب الّتي يعلن كلّ واحد منها أنّه ثوري لم يعد الالتزام انخراطا في أحدها بل محاولة لتوضيح المفاهيم تدقيقا للموقع، وفي الوقت نفسه محاولة التأثير في مختلف الأحزاب الثّوريّة.

بيار نافيل: السؤال الذي يمكن أن نطرحه على أنفسنا انطلاقا من وجهة النّظر الّتي كنتم بصدد بيانها هو معرفة ما إذا كان منزعكم سيقدّم في الفترة القادمة على أنّه إحياء الاشتراكيّة الرّاديكاليّة. يبدو هذا غريبا، لكن هكذا يجب طرح السّؤال الآن، فأنتم تتموقعون بعدُ، في مواضع شتّى من أوجه النظر. لكن إذا بحثنا نقطة التقاء راهنة لأوجه النّظر هذه، ولضروب الأفكار الوجوديّة، يحصل لديّ انطباع أنّنا سنعثر عليها في ضرب من إحياء الليبرالية الإنسانية، ضمن ظروف خاصّة جدّا هي الظروف التّاريخيّة الحاليّة. و هذا ما كان يمثّل ما هو جوهري في الرّاديكالية الاشتراكية واللّيبرالية الإنسانية، وما يضفي عليها



طابعها الخاصّ، هو أنّ الأزمة الاجتماعية العالميّة لم تعد تسمح إطلاقا بالليبرالية القديمة، إنّها تقتضي ليبرالية معذّبة، قلقة. وأعتقد أنّنا نستطيع إيجاد بعض المبرّرات العميقة إلى حدّ ما، لهذا التصوّر حتّى إن بقينا ههنا في حدود حرفيّة عباراتكم. تبرز الوجوديّة من خلال العرض الحالي أنّها تقدّم نفسها على شَاكِلَتَيْ منزع إنساني وفلسفة للحرّية التي هي في الأصل التزام مبدئي أي مشروع لا يمكن تعريفه. أنتم تضعون الكرامة الإنسانية في المقام الأوّل، شأنكم في ذلك شأن الكثيرين. كرامة الشّخص العظيمة، وهي موضوعات ليست بعيدا بعدا تامّا في كلّ الأحوال عن كلّ الموضوعات الليبراليّة. لقد أقمتم تمييزات بين معنَيَيْ المنزع الإنساني، وبين معنَيَيْ " الظّرف الإنساني"، وبين معنَيَيْ بعض الألفاظ الشّائعة الاستعمال والتي لها بَعْدُ تاريخ دالّ برمّته وحيث لا يمثّل طابعها الملتبس ثمرةً للصّدفة. لقد أبدعتَ معانِيَ جديدة لها من أجل إنقاذها. أَنَتْرُكُ جانبا كلّ الأسئلة الخصوصية التي لها علاقة بالتقنية الفلسفية، أَنَتْرُكُها على أهمّيتها وجدواها، حتّى ألتزم بالألفاظ التي استمعتُ إليها وأحتفظ بنقطة أساسية تبيّن أنّه على الرّغم من تمييزكم بين معنَيَيْنِ للمنزع الإنساني، فقد أبقيتم في الحقيقة على المعنى القديم.

يقدّم الإنسان نفسه على أنّه مشروع للإنجاز. هذا أمر حسن جدّا. هو قبل كلّ شيء وجوده في اللحظة الحاضرة وهو خارج الحتميّة الطّبيعيّة؛ إنّه لا يُعَرَّفُ بادئ ذي بدء، بالنّظر إلى ذاته وإنّما



حسب حاضره الفردي. لا وجود لطبيعة إنسانيّة تعلو عليه، وإنّما وجود مخصوص أعطي له في وقت معيّن. وأنا أتساءل ألاَ يكون [مفهوم] الوجود في هذا المعنى شكلا آخر لمفهوم الطبيعة البشريّة يتطلّع بتعبير جديد و لأسباب تاريخيّة، إلى الطّبيعة البشريّة كما كانت تعرّف في القرن الثامن عشر، إن لم يكن تعبيرا شبيها جدّا بمفهوم الطّبيعة البشرية الّذي كنتم تستبعدونه أكثر ممّا يبدو للوهلة الأولى، إذ إنّها كانت توجد على نطاق واسع وراء عبارة ظرف إنسانيّ كما تستعملها الوجوديّة. إنّ تصوّركم للظّرف الإنساني هو استعاضة عن الطّبيعة البشريّة، كما استبدلتم التجربة المعيوشة بالتجربة العاميّة أو التجربة العلميّة.

وإذا اعتبرنا الظّرفيات الإنسانيّة على أنّها ظرفيات تعرّف بحرف السين[1] التي هي " س " الذات، و ليس ظرفيّتها الطبيعيّة و لا تَعَيُّنها الوضعي. نكون إزاء شكل آخر من الطّبيعة البشريّة إنّها، إذا أردتم القول، طبيعة ظرفية، أي أنّها لا تعرَّف فحسب على أنّها صنف مجرّد للطبيعة، بل إنّها تعبّر عن نفسها بشيء مُستعْصٍ أكثر على الصّياغة لأسباب تاريخيّة في رأيي. و تعرَّف الطّبيعةُ البشريّة اليوم، ضمن أطر اجتماعيّة هي أطر [موسومة] بتفكّك عام للأنظمة الاجتماعيّة، والطّبقات، والصّراعات التي تشقّها،[تعرّف] ضمن امتزاج الأعراق والأمم حتّى أنّه لم يعد

(1) استعمل سارتر الحرف اللاّتيني x .



ممكنا تقديم فكرة الطبيعة البشريّة على أنّها متّسقة ومتشكّلة بنفس الخاصّية العامّة التي كانت لها في القرن الثامن عشر، وأن تلبس نفس الصّبغة الكلّية التي كانت لها، في الزّمن الّذي كانت تظهر فيه معبّرة عن نفسها بناء على [فكرة] التقدّم المستمرّ. نحن اليوم إزاء عبارة للطبيعة البشرية يعبّر النّاس الّذين يفكّرون في هذه المسألة أو يتحدّثون عنها بسذاجة [يعبّر هؤلاء عنها] بشكل مشوّش وسطحي، غالبا ما يكون على شاكلة مأساوية إن شئتم، شاكلة فرضتها الحالات الرّاهنة في صورة ما إذا رفضنا عرض العبارة العامّة لهذه الوضعيّة للفحص الحتمي لما تكون عليه الظّرفيات فعليا، إنّها تحافظ على رسم خيالي أو صنف من التّعبير المجرّد الشّبيه بالطبيعة الإنسانية.

وهكذا تتشبّث الوجودية بفكرة طبيعة بشريّة ولكنّها ليست طبيعة فخورة بنفسها هذه المرّة، بل هي ظرفية خائفة، متردّدة و مهملة. وفعلا عندما تتحدّث الوجوديّة عن الظّرفية الإنسانيّة، فإنّها تتحدّث عن ظرفية لم تندفع بعد نحو ما تسمّيه الوجودية مشاريع، [فتعتبر] بناء على ذلك، ما يسبق الظّرفية. يتعلّق الأمر بما يسبق الالتزام، ليس بالتزام ما، ولا بظرفية حقّ. وعندئذ ليس من باب الصّدفة أيضا أن تعرّف هذه الظّرفية قبل كلّ شيء من جهة طابعها الإنساني العام، زد على ذلك عندما كنّا نتحدّث في الماضي عن طبيعة إنسانية، كنّا نعني شيئا أكثر تحديدا من حديثنا عن ظرفيّة بوجه عامّ، إذ إنّ الطبيعة هي بعد شيء آخر، فهي أكثر



من ظرفيّة بوجه من الوجوه.

الطبيعة الإنسانية ليست نمطا بالمعنى الّذي تكون فيه الظرفيّة الإنسانية نمطا. لهذا السّبب يحسن أن نتكلّم في رأيي عن منزع طبيعي لا عن منزع إنساني. يتضمّن المنزع الطبيعي وقائع باللغة العموميّة أكثر ممّا يتضمّنه المنزع الإنساني، هذا على الأقل في ما يدلّ عليه معنى لفظ المنزع الإنساني لديكم؛ نحن هنا إزاء واقع. علينا عندئذ توسيع دائرة النّقاش هذه حول الطبيعة البشرية. لهذا يجب أن نعمل على استحضار وجهة النّظر التّاريخية. إنّ الحقيقة البدئيّة هي حقيقة طبيعيّة حيث لا تمثّل الحقيقة الإنسانيّة إلاّ دالّة. إنّ الواقع البدئي هو واقع طبيعي حيث لا يمثّل الواقع الإنساني فيه إلاّ خاصّية. لكن يجب أن نقبل لأجل هذا حقيقة التّاريخ، والإنسان الوجودي لا يقبل عموما حقيقة التّاريخ، ليس أكثر التّاريخ الإنساني من التّاريخ الطبيعي عموما، ومع ذلك فالتاريخ هو الّذي يصنع الأفراد، إنّه تاريخهم الشخصي انطلاقا من اللّحظة الّتي أنشؤا فيها، وهذا يجعل الأفراد لا يولدون ولا يظهرون في عالم يصنع لهم ظرفيّة مجرّدة، وإنّما يظهرون في عالم حيث كانوا دائما يمثّلون هم بأنفسهم جزءا منه، يتكيّفون معه ويساهمون بأنفسهم في تكييفه على النّحو الّذي تكيّف به الأمّ طفلها، وعلى النّحو الّذي يكيّف به هذا الطّفل أمّه أيضا منذ لحظة الحَمْلِ. هذه هي وجهة النّظر الوحيدة الّتي يحق لنا أن نتحدّث فيها عن ظرفيّة إنسانية بما هي حقيقة بدئيّة. علينا أن نقول



بالأحرى إنّ الحقيقة البدئية هي ظرفيّة طبيعيّة لا ظرفيّة إنسانيّة. وأنا لا أكرّر هنا إلاّ آراء شائعة ومبتذلة، ولكن يبدو لي أنّها ليست مرفوضة إطلاقا من قبل عرض الوجودية. وإجمالا، فإذا كان صحيحا، أنّه لا توجد طبيعة بشريّة مجرّدة، وماهية إنسان مستقلّة أو سابقة لوجوده، فالأكيد أيضا أنّه لا توجد ظرفيّة إنسانيّة بوجه عامّ، حتّى وإن قصدتم بالوضعية جملة من الظروف أو الحالات العينيّة، إذ هي في نظركم ليست متمفصلة. وفي كلّ الحالات تكوّن الماركسيّة في هذا الموضوع فكرة مغايرة ألا وهي الطبيعة في الإنسان وطبيعة الإنسان في الطبيعة وهي ليست معرّفة بالضّرورة من وجهة نظر فرديّة.

هذا يعني أنّ للإنسان قوانين اشتغال شأنه في ذلك شأن أيّ موضوع للعلم، وهي تشكّل بالمعنى الأدقّ للكلمة، طبيعته، صحيح أنّها طبيعة متنوّعة تشبه قليلا الظاهراتيّة، أي إدراك مجرّب، خبريّ، معيوش على النّحو الّذي يمنحه الحسّ المشترك أو على الأصحّ حسّ الفلاسفة المشترك المزعوم. بهذا المعنى فإنّ ما كان يصنعه البشر لأنفسهم من تصوّر عن الطبيعة البشرية في القرن الثامن عشر هو ولا شكّ أقرب إلى تصوّر ماركس منه إلى البديل الوجودي أي الظرفيّة الإنسانيّة بما هي ظرفية ظاهراتية محضة.

إنّ المنزع الإنساني هو اليوم مع الأسف لفظ لا يصلح أن نشير به إلى التّيارات الفلسفيّة في اتّجاهين اثنين فحسب، وإنّما



في اتجاهات شتّى. الجميع ذو منزع إنسانيّ في السّاعة الّتي هو فيها، حتّى بعض الماركسيين الّذين اكتشفوا أنفسهم عقلانيين كلاسكيين هم ذوو نزعة إنسانية على نحو ممسوخ، مشتقّ من الأفكار اللّيبرالية للقرن الماضي، هي ليبرالية منكسرة على امتداد الأزمة الحالية. فإذا استطاع الماركسيون أن يزعموا لأنفسهم أنّهم ذوو نزعة إنسانية، فإنّ مختلف الأديان من مسيحيين وهندوس وكثيرين سواهم، يزعمون أيضا بأنهم ذوو نزعة إنسانية قبل كلّ شيء، وكذلك الشأن بالنّسبة إلى الوجودي، وإجمالا كلّ الفلسفات الرّاهنة بوجه عام. والآن، يعلن الكثير من التّيارات السيّاسية أيضا بأنّها ذات نزعة إنسانية. كلّ هذا يلتقي في اتّجاه ضرب من إعادة إرساء فلسفة ترفض في العمق الالتزام رغم زعمها ذلك، لا في مستوى وجهتيْ النّظر السيّاسية والاجتماعية فحسب، وإنّما أيضا في المعنى الفلسفي العميق للالتزام. فعندما زعمت المسيحيّة أنّها ذات نزعة إنسانية أولا وقبل كلّ شيء، فلأنّها ترفض أن تلتزم، ولا يمكنها أن تفعل ذلك، بمعنى أن تشارك في الصّراع بين القوى التقدّمية، لأنّها تقوم على مواقف رجعيّة إزاء هذه الثورة. وعندما طالب أشباه الماركسيين أو أشباه اللّيبراليين أنفسهم بالشخص أوّلا، فلأنّهم تراجعوا أمام مقتضيات الوضعية الحاضرة للعالم. كذلك فإنّ الوجودي بما هو ليبرالي، يطالب بالإنسان بوجه عام لأنّه لم يتوصّل إلى صياغة موقف تفرضه الأحداث، والموقف التّقدّمي الوحيد الّذي نعرفه هو موقف الماركسية. فالماركسيّة هي الّتي تطرح المشاكل الحقيقيّة للعصر.



ليس صحيحا أن تكون لإنسانٍ ما، حريّة اختيار بالمعنى الّذي يمنح هذا الاختيار لنشاطه معنى لا يحصل عليه من دون ذلك. و لا يكفي القول إنّ أناسا قادرون على النضال من أجل الحرّية دون أن يعرفوا أنّهم يناضلون من أجلها؛ فإذا ما أعطينا المعنى التّام لهذا الاعتراف، فهذا يعني أنّ أناسا يمكنهم الالتزام والنّضال من أجل قضية تهيمن عليهم، بمعنى أنهم لا يتصرّفون فقط انطلاقا من إرادتهم بل يتصرّفون ضمن إطار يتجاوزهم. إذ لو ناضل إنسان في آخر الأمر من أجل الحرّية دون أن يعرف ذلك، ودون أن تتّضح بصراحة الصّيغة الّتي سيناضل بها، والهدف الّذي يريد تحقيقه، فهذا يعني أنّ سلسلة من النّتائج ستنجرّ عن أفعاله، متسرّبة في نسيج سببي لا يستوعب فيه كلّ المداخل والمخارج، لكنّها تحصر تصرّفه وتمنحه معنى بالنّظر إلى نشاط الآخرين؛ لا فقط الآخرين من البشر، وإنّما الوسط الطبيعي الّذي يتصرّف ضمنه البشر. لكنّ الاختيار من وجهة نظركم هو ما قبل الاختيار - وأنا أعود دائما إلى هذه البادئة، إذ أقدّر دائما وجود احتياطي يتدخّل - ففي هذا الضّرب ممّا قبل الاختيار نكون إزاء حرّية ما قبل اللاّمبالاة. لكنّ تصوّركم للظّرفية والحرّية مشدود إلى ضرب من التّعريف للأشياء يستدعي أن نقول فيه شيئا. فمن هذه الفكرة نفسها عن العالم والأشياء والمواعين، يمكن استخلاص البقيّة. إنّكم ترسمون لوحة عالم أشياء مفصولة بعضها عن بعض على صورة أشكال من الوجود تكون فيه الكائنات مفصولة عن



بعضها، أين تغيب كلّ سببيّة ما عدا هذا النّوع الغريب من العلاقة السببيّة للمواعين السّلبية الملغزة والمكروهة. يتعثّر الوجودي في عالم من المواعين، والعقبات القذرة والمتسلسلة، يضغط بعضها فوق بعض بِهَمٍّ غريب من أجل أن يستغلّ بعضها البعض، ولكنّها مصابة بندبة فضيعة في نظر المثاليين ممّن يطلق عليهم الخارجانيّة الخالصة. هذا النّمط للحتمية الماعونيّة هو مع ذلك لا سببيّ. ولكن أين يبدأ هذا العالم وأين ينتهي، هذا العالم الّذي زد على أنّ له تعريفا اعتباطيا تمام الاعتباط، هو لا يتوافق إطلاقا مع المعطيات العلمية الحديثة؟ لا يبدأ هذا العالم ولا ينتهي في رأينا في أيّ مكان، إذ إنّ الميْز الّذي يريد الوجودي أن يُخْضِعَ له العالم بالقياس إلى الطبيعة، أو بالأحرى إلى الظّرف الإنساني، هو ميز غير واقعي. ثَمَّ عالم، وعالم واحد فحسب في نظرنا، ومجموع هذا العالم برّمته بأناسه وأشيائه إذا تشبثتم بهذا التّمييز، يمكنه أن يتأثّر في بعض الظّرفيات المتغيّرة بعلامة الموضوعيّة. أهي ماعونية النّجوم، والغضب، والزّهرة؟ إنّني لن أنتقد ههنا. سأدعم مع ذلك أنّ حرّيتكم، ومثاليتكم مصنوعتان من الكره الاعتباطي للأشياء. ومع ذلك فالأشياء مختلفة تمام الاختلاف عن الوصف الّذي وصفتموه بها. إنّكم تقبلون ههنا الوجود الخاصّ في ذاته وهذا في حدّ ذاته نجاح. لكنّه وجود حرمان وكراهية دائمة. إنّ العالم الفيزيائي والعالم البيولوجي ليسا في نظركم ظرفا ومصدرا لإنتاج الظّروف مطلقا، ونظرا لأنّ هذا



اللّفظ في معناه الأعمق والعملي ليس له واقعية بالنسبة إليكم أكثر من واقعية السّبب. لهذا فإنّ العالم الموضوعي بالنسبة إلى الإنسان الوجودي ليس إلاّ مناسبة خيبات دون تأثيرات، هو في واقع الأمر لا مبال، هو احتمال دائم، أي بعبارة أخرى المناقض تماما لما هي عليه المادّية الماركسيّة.

لأجل كلّ هذه الأسباب وأسباب أخرى أنتم لا تتصوّرون التزام الفلسفة إلاّ بما هي قرار اعتباطي تصفونه [بالقرار] الحرّ. إنّكم تشوّهون حتّى تاريخ ماركس عندما تشيرون إلى أنّه عرّف فلسفة ما، بما أنّه جعلها ملتزمة. كلاّ، إنّ الالتزام أو بالأحرى النشاط الاجتماعي والسّياسي كان على عكس ذلك محدّدا لفكره بوجه عام. إذ دُقِّقَتْ نظرياته من خلال تعدّد التجارب. يبدو لي من البديهي أن تطوّر الفكر الفلسفي عند ماركس يتمّ في علاقة واعية مع التّطوّر السيّاسي أو الاجتماعي. ويعدّ هذا من ناحية أخرى صحيحا إلى حدّ ما، بالنسبة إلى الفلاسفة السّابقين. فإذا كان كانط فيلسوفا نسقيّا عرف بكونه حرص على البقاء بعيدا عن كلّ نشاط سياسيّ، فهذا لا يعني أنّ فلسفته لم تلعب دورا سياسيا، فقد كان كانط روبسبيير Robespierre ألمانيا على حدّ قول هاينHeine؛ وإذا كان بالإمكان قبول الفكرة القائلة بأنّ تطوّر الفلسفة لم يكن يلعب دورا سياسيا مباشرا في عصر ديكارت على سبيل المثال،– وهذا خطأ – فإنّ هذا القول أصبح مستحيلا منذ القرن الماضي(القرن التّاسع عشر). واليوم، فأن



نستعيد موقفا سابقا عن الماركسية بشكل مغاير، فهذا ما أسمّيه عودة إلى الاشتراكية الرّاديكالية.

يجب على الوجودية إذن، الانخراط أوّلا في عملية نقد ذاتي بما أنّها قادرة على الإسهام في ميلاد إرادات ثورية. ولا أعتقد أنّها تقوم بذلك عن طيب خاطر، وإنّما تفعل ذلك من باب الضرورة. ينبغي عليها أن تخضع إلى أزمة في شخص كلّ من يدافع عنها، أزمة جدلية، أي تلك التي تحتفظ، في معنى ما، ببعض المواقف التي لا تخلو من القيمة لدى ثلّة من أنصارها. وقد بدا لي هذا أكثر إلحاحاً حتّى أنّني تمكّنت من ملاحظة ما استخلصه بعضهم من نتائج اجتماعية مقلقة تماما ومتقهقرة بشكل واضح في شأن الوجودية. لقد كتب أحدهم في خاتمة تحليله، أنّه يمكن للفينومينولوجيا أن تصلح اليوم بطريقة بالغة الدقّة على الصعيد الاجتماعي والثوري، بِمَنْحِ البرجوازية الصغيرة فلسفة تسمح لها أن تكون طليعة الحركة الثورية العالمية وصيرورتها. بالإمكان إعطاء البرجوازية الصغيرة فلسفة تتوافق مع وجودها الخاص بواسطة قصديات الوعي، ممّا يسمح لها بأن تكون طليعة الحركة الثورية العالمية. أذكر لكم هذا المثال، وبوسعي أن أعدّد لكم أمثلة أخرى في هذا السياق، تبيّن لكم أنّ عددا من الأفراد ملتزمون أيّما التزام، وهم مع ذلك، مرتبطون بمبحث الوجودية، وقد توصّلوا إلى تطوير نظريات سياسية هي في الواقع نظريات اصطبغت بطابع الليبرالية الجديدة والاشتراكية



الراديكالية الجديدة، وهنا أعود إلى ما كنت قد ذكرته في البداية. وإنّه لَخَطَرٌ أكيد. وما يهمّنا أكثر، ليس البحث عن تماسك جدلي بين جميع الميادين التي تأثّرت بالوجودية، وإنّما النظر في وجهة هذه المباحث التي قد نقطع تدريجيا بأنّها تفضي، رغم ذلك، إلى ما يشبه الانتهازية، تبعا لبحث أو نظرية أو موقف تعتقدون في كونه محدّدا بدقّة، وهذا ليس الخمول بطبيعة الحال- لأنّ الحديث عن الخمول في العصر الراهن يعني تيسير أسباب النجاح، وهو أمر مستحيل. من الممكن أن لا يكون متناقضا مع بعض الالتزامات الفردية، غير أنّه يتناقض مع البحث عن التزام يتخذ قيمة جماعية، وخاصة قيمة ملزمة. لماذا يجب على الوجودية ألّا تعطي توجيهات باسم الحرية؟ لكن، إذا كانت الوجودية فلسفة موجّهة بالمعنى الذي أشار إليه سارتر، فيجب عليها أن تعطي توجيهات، كان يجب عليها أن تقول في سنة 1945 إن كان ينبغي الانضمام إلى الاتحاد الديموقراطي والاشتراكي للمقاومة، أو إلى الحزب الاشتراكي أو الحزب الشيوعي أو أيّ حزب آخر، كان عليها أن تقول إنْ كانت مع حزب العمال أم مع حزب البرجوازية الصغيرة.

جون بول سارتر: يصعب إلى حدٍّ ما أن أجيبكم تماما عن تساؤلكم لأنّكم تحدّثتم عن أشياء كثيرة. سأحاول الإجابة عن بعض النقاط التي سجّلتها. أوّلا، أجد أنّكم اتّخذتم موقفا دوغمائيا؛ فقد ذكرتم بأنّنا استعدنا موقفا سابقا للماركسيّة وبأنّنا



نعود القهقرى. أعتقد أنّه ينبغي أن نثبت بأنّنا لا نبحث عن اتّخاذ موقف لاحق. لا أريد أن أناقش هذا الأمر، لكنّني أريد أن أسألكم: من أين لكم بمثل هذا التصوّر عن الحقيقة؟ أنتم تعتقدون أنّ هناك مواضيع حقيقية حقيقة مطلقة لأنّكم قدّمتم انتقادات باسم اليقين. ولكن إذا اعْتُبِرَ كلّ الناس مواضيع كما تقولون، فمن أين يأتي مثل هذا اليقين؟ لقد ذكرتم أنّه باسم الكرامة الإنسانية يرفض الإنسان معاملة الإنسان بما هو موضوع. وهذا خطأ. هناك سبب ذو طابع فلسفي ومنطقي يبرّر ذلك: فإذا وضعتم عالما من المواضيع تختفي الحقيقة. إنّ عالم الموضوع هو عالم الاحتمال. يجب الاعتراف بأنّ كلّ نظرية، سواء أكانت علمية أو فلسفية هي نظرية احتمالية. والحجّة ههنا هي أنّ الأطروحات العلمية والتاريخية تتنوّع وهي تُصاغ في شكل فرضيات. وإذا قبلنا بأنّ عالم الموضوع وعالم الاحتمال هو عالم فريد، فإنّنا لن نحصل إلاّ على عالم من الاحتمالات، وهكذا، بما أنّ الاحتمال يتوقّف على بعض الحقائق المكتسبة، فمن أين يأتي اليقين؟ إنّ ذاتويتنا تسمح بضروب من اليقين نستطيع أن نلتقي معكم انطلاقا منها، على صعيد الاحتمال وإثبات الدوغمائية التي دافعتم عنها طيلة عرضكم والتي هي غير مفهومة في الموقف الذي تتخّذونه. إذا لم تعرّفوا الحقيقة، فكيف يمكن ألاّ تتصوّروا نظرية ماركس إلاّ على أنّها مذهبٌ يظهر ويختفي ويُحَوَّر. فلا يكون له سوى قيمة نظرية؟ كيف نصنع جدلية للتاريخ إذا لم



ننطلق من وضع بعض القواعد؟ نجد هذه القواعد في الكوجيتو الديكارتي، ولا يتسنّى لنا ذلك إلاّ إذا أقمنا على أرض الذاتية. نحن لم نناقش أبدا الوضع القائم بأن يكون الإنسان باستمرار موضوعا للإنسان، ينبغي في المقابل أن توجد ذات تدرك ذاتها بصفتها ذاتا حتّى نمسك بالموضوع كما هو.

ثمّ إنّكم تحدّثونني عن ظرف إنساني تسمّونه أحيانا ظرفا سابقا وتتحدّثون عن تحديد مسبق، وما غاب عنكم هنا، هو أنّنا نتبنّى الماركسية في كثير من التوصيفات. لا يحقّ لكم أن تنقدوني كأنّكم تنقدون أناسا في القرن الثامن عشر يجهلون كلّ شيء عن المسألة. فما ذكرتموه لنا عن التحديد نعلمه منذ أمد بعيد. والمشكل الحقيقي بالنسبة إلينا، هو أن نعيّن الظروف التي توجد فيها كونية. بما أنّه لا توجد طبيعة إنسانية، فكيف يُمْكِنُ المحافظة على قدر من المبادئ الكونية تجعل التأويل ممكنا ضمن تاريخ متغيّر باستمرار؟ من ذلك على سبيل المثال تأويل ظاهرة سبارتاكوس. ممّا يفترض حدّا أدنى من فهم العصر؟ نحن متّفقون حول هذه النقطة، لا توجد طبيعة إنسانية، وبعبارة أخرى، يتطوّر كلّ عصر تبعا لقوانين جدلية، فالبشر يتبعون عصرا، لا طبيعة إنسانية.

بيار نافيل: عندما تبحثون عن التأويل، فأنتم تقولون إنّما يكون ذلك لأنّنا نرجع إلى وضعية ما. أمّا بالنسبة إلينا، فإنّنا نرجع إلى المماثلة أو إلى اختلافات الحياة الاجتماعية لهذا العصر مقارنة



مع عصرنا. وإذا حاولنا على العكس من ذلك، أن نحلّل هذه المماثلة بالنظر إلى صنف مجرّد، فإنّنا لن نتوصّل أبدا إلى شيء. وهكذا، لنفترض أنّنا لا نمتلك بعد ألفي سنة سوى أطروحات حول الظرف الإنساني عامّة من أجل تحليل الوضعية الراهنة، فماذا سنفعل لكي نحلّل [الوضع] تحليلا استرداديّا؟ لن نتوصّل إلى ذلك أبدا.

جون بول سارتر: لم نفكّر قطّ أنّه لا يوجد تحليل النوايا الفردية. فما نسمّيه وضعية هو على وجه الدقة مجموعة الظروف المادّية وحتّى التحليلنفسية التي تعرّف مجموعة في عصر معيّن.

بيار نافيل: لا أعتقد أنّ تعريفك يطابق النصوص التي كتبتها، فما نفهم منه أنّ تصوّرك للوضعية ليس قابلا للمطابقة بَعْدُ مع التصوّر الماركسي، لا من قريب ولا من بعيد، لأنّه ينفي المذهب السببي. إنّ تعريفك ليس دقيقا، وغالبا ما ينزلق ببراعة من موقف إلى آخر دون أن يعرّفه تعريفا مستوفى الدقة. الوضعية هي مجموع مُكَوَّنٌ بالنسبة إلينا، وهي تنكشف من خلال سلسلة كاملة من التعيينات، ومن تعيينات بينها من جنس سببي بما في ذلك السببية من أصناف إحصائية.

جون بول سارتر: أنتم تحدّثونني عن سببية من جنس إحصائي. وهذا لا يعني شيئا. فهل بإمكانكم أن تحدّدوا لي بشكل واضح ما تفهمونه من السببية؟



ففي اليوم الذي يفسّر فيه أحد الماركسيين السببية، سأعتنق عندها السببية الماركسية. فعندما نحدّثكم عن الحرية، تمضون وقتكم في القول: معذرة، هناك السببية. وهذه السببية الخفية التي ليس لها معنى إلاّ عند هيغل، لا تستطيعون إدراكها. لديكم وهم عن السببية الماركسية.

بيار نافيل: هل تقبلون بوجود حقيقة علمية؟ يمكن أن توجد ميادين لا تتضمّن أي جنس من الحقيقة، لكن عالم المواضيع، وهو ما أتمنّى أنّكم قبلتموه بَعْدُ، هو العالم الذي تهتمّ به العلوم. والحال أنّه عالم ليس له بالنسبة إليكم سوى احتمال، ولا يرقى إلى الحقيقة. إذن، فعالم المواضيع، الذي هو عالم العلم، لا يقبل بحقيقة مطلقة. وإنّما يبلغ حقيقة نسبية. في هذه الأثناء، ستقبلون بأنّ العلوم تستخدم مصطلح السببية.

جون بول سارتر: كلاّ، على الإطلاق. فالعلوم مجرّدة، وهي تدرس تغيّرات العوامل المجرّدة أيضا وليس السببية الواقعية. يتعلّق الأمر بعوامل كلية على صعيد تكون فيه الروابط دائما قابلة للدراسة. بينما يتعلّق الأمر في الماركسية بدراسة مجموعة وحيدة نبحث في مجالها عن السببية. وهذا لا يماثل إطلاقا السببية العلمية.

بيار نافيل: لقد قدّمتم مثالا حلّلْتموه مطوّلا، وهو مثال الشاب الذي جاء للقائكم.



جون بول سارتر: ألم يكن ذلك في خصوص الحرية؟

بيار نافيل: كان ينبغي أن تُجيبه. وكنت أودّ لو استفسرتُ عمّا كان باستطاعته فعله، وعن سنّه وعن إمكانياته المالية، وكنت أمعنت النّظر في علاقاته بأمّه. من المحتمل أن أتقدم في مثل هذه الحالة برأي ممكن، إلاّ أنّني كنت سأعمل بالتأكيد على تحديد وجهة نظر معيّنة، قد تكذّبها الأحداث، ولكن من الأكيد جدًا أنّني كنت سأدفعه نحو فعل شيء ما.

جون بول سارتر: إذا جاء يطلب منكم النّصيحة، فذلك لأنّه اختار بَعْدُ الإجابة. وعمليا، كان بإمكاني تماما نصحه، ولكن بما أنّه كان يبحث عن الحرية، فإني كنت أريد أن أتركه يقرّر. وكنت أعرف مع ذلك ما كان سيفعله، وذلك هو ما قام به فعلا.



ثبت المصطلحات

Absurde	عبثي
Acte	فعل
Amertume	الغمّ
Anarchie	فوضى
Angoisse	قلق
Athé	ملحد
Athéisme	إلحاد
Attitude	موقف
Austère	تزمّت
Authentique	أصيل
Concept	مفهوم
Concret	ملموس



Condition	ظرف
Contemplatif	تأمّلي
Contingence	عرضي
Communiste	شيوعي
Culte	تقديس
Délaissement	إهمال
Dépassement	تجاوز
Désespoir	يأس
Désemparé	مذبذب
Déterminisme	الحتمية
Dignité	كرامة
Disposition	استعداد
Doctrine	مذهب
Dureté	شدّة
Engagement	التزام
Entendement	ذهن
Essence	ماهية



Existence — وجود

Gratuité — مجانية

Hallucination — هلوسة

Humain — إنساني

Humanisme — إنسانية

Ignominie — خسّة

Illusion — وهم

Inclination — ميل

Individualité — فردية

Instinct — غريزة

Intelligible — معقول

Intersubjectivité — بينذاتية

Inventer — أبدع

Laïque — لائكي

Législateur — مشرّع

louche — مبهم

Morale de la sympathie — أخلاق التعاطف



Morale esthétique	أخلاق إنشائية
Naturalistes	طبيعوية
Néant	عدم
Optimisme	تفاؤلي
Originel	أصلي
Passion	انفعال
Pathologique	مرضي
Pessimisme	التشاؤم
Position	موقف
Projet	مشروع
Puérile	سخيف
Quiétisme	خمول
Radicalisme	راديكالية
Résignation	استسلام
Responsable	مسؤول
Révolutionnaire	ثوري
Romantisme	رومنطقية



Sacrifice	تضحية
Sécession	انفصالية
Scandaleuse	فاضحة
Séculier	علماني
Situation	وضعية
Sordide	دناءة
Solidarité	تضامن
Solitude	عزلة
spirituel	روحاني
Subjectivité	ذاتية
Surgir	انبثق
Surréalisme	سريالية
Tempérament	مزاج
Transcendance	التّعالي
Triomphes	انتصارات
Universel	كوني
veule	ضعيف



Visqueux — ميوعة

Volonté — إرادة



الفهرس




مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

«Cet ouvrage a bénéficié du soutien
des Programmes d'aide à la publication de
Culturesfrance/Ministère français des Affaires
Etrangères et Européennes»

نشر هذا العمل بدعم
المعهد الفرنسي للتعاون بتونس





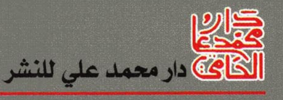
نقدم لكم هذا الكتاب في ترجمة جديدة ومتميّزة ساعين إلى أن نسهم في تعريف القارئ باللسان العربي بهذه الفلسفة ورمزها.

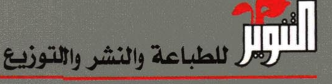
تربط الوجودية لدى سارتر بصورة خاصة بين الحرية والاختيار والمسؤولية ربطا يجعل من تلك المعاني الثلاثة كنه الوجود الانساني أينما كان وأصلا من أصوله.

لقد تعرّضت فكرة الوجوديّة للكثير من إساءة الفهم، وفي هذا الكتاب يوضح سارتر أفكار الوجودية التي تعلي من شأن الإرادة الإنسانية وتركز على أن الحرية شيءٌ أصيل في النفس الإنسانية. وأن الإرادة الحرّة تجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، وتضعه أمام واجب تحمّل المسؤولية.

هذه الحريّة تتعرّض اليوم للتآمر عليها من جانب مؤسسات اجتماعية ودينية وسياسية، تغري الإنسان بتسليم أمره والقبول بمآلات ليس هو صانعها، وتعرض عليه ضروربا من الاطمئنان الزّائف والسعادة الموعودة.







بيروت - القاهرة - تونس
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar_altanweer.com

تونس
بريد إلكتروني: edition.medali@tunet.tn
موقع إلكتروني: www.edition_medali.com

ISBN 978-9973-33-304-9

